«Pe temeiul Revelației divine și al iconografiei ortodoxe, am pus în entrul acestui tratat de teologie dogmatică Persoana Pantocratorului, entru a sublinia că Domnul Iisus Hristos este Logosul Creator și Mântuitor, rin care se depășește separația artificială dintre lumea naturală și supra- aturală și se pune în evidență dimensiunea cosmică a mântuirii care nbrățișează omul și creația întreagă. Dacă separația dintre lumea naturală cea supranaturală a golit creștinismul de seva lui spirituală și s-a soldat cu ecularizarea omului și a societății contemporane, unitatea acestor două mi în Hristos ca Logos Creator constituie premisa transfigurării sau a dumnezeirii lor în Hristos ca Logos Mântuitor. În timpul Sfintei Liturghii, piscopul se roagă Pantocratorului să privească din înălțimea locașului Său eresc spre lumea pe care a zidit-o dreapta Sa și să o desăvârșească pe ea. stfel, departe de imaginea unui Dumnezeu care rămâne izolat în transcen- ența Sa divină inaccesibilă sau a unui om care vrea să țină locul lui umnezeu pe pământ, icoana Pantocratorului arată că Iisus Hristos este ișțitor, călăuzitor și desăvârșitor al omului și al creației ca Logos Creator Mântuitor, al Tatălui în iubirea Duhului Sfânt (...)

Ca Logos Creator și Mântuitor, Hristos rămâne Dumnezeu și om edespărțit, prezent în cer și pe pământ prin Duhul Sfânt, ca să înainteze cu treaga creație spre desăvârșirea ei finală sau eshatologică».

Preot Profesor Dr. DUMITRU POPESCU

LEI 37.

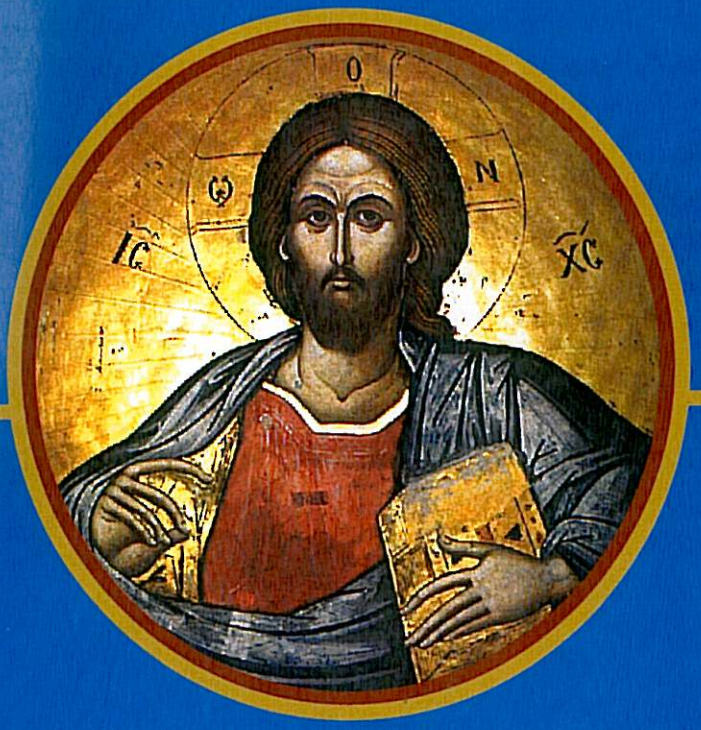
LEI 370000

I.S.B.N. 973 - 616 - 037 - 8

IISUS HRISTOS PANTOCRATOR

PREOT PROFESOR DR. DUMITRU POPESCU

PREOT PROFESOR DR. DUMITRU POPESCU



IISUS HRISTOS PANTOCRATOR

Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

PR. PROF. DR. DUMITRU POPESCU
Membru de onoare al Academiei Române

IISUS HRISTOS PANTOCRATOR

CARTE TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE
TEOCTIST
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREŞTI - 2005

Coperta: Emil Bojin
Ilustrația coperții: *Iisus Hristos Pantocrator.* (Frescă de Teofan Cretanul, Mânăstirea Stavronichita, Sf. Munte Athos).

© - 2005

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
I.S.B.N. 973-616-037-8

CUVÂNT ÎNAINTE

Se împlinesc o sută de ani de la naşterea Părintelui Dumitru Stăniloae, unul dintre cei mai străluciți teologi ai lumii ortodoxe şi ai creştinismului contemporan. Am avut fericirea să-l cunosc pe acest prețuit şi mare teolog al nostru la vremea când osteneam împreună la Institutul Teologic din Bucureşti, când am fost rânduit de Sfântul Sinod să îndeplinesc funcția de rector. I-am prețuit pe toți profesorii din vremurile de grea încercare pentru Biserica noastră, care au dat dovadă de răspundere pentru misiunea atât de importantă a învățământului teologic, menit să zidească în inimile tinerilor învățăcei convingeri şi atitudini clare față de adevăr, dreptate şi mai cu seamă de credința în Dumnezeu şi devotamentul față de preoție într-o vreme în care aceste valori erau sistematic tăgăduite şi chiar combătute. Dar în mod deosebit m-a impresionat "strategia" duhovnicească a Părintelui Dumitru Stăniloae, care căuta să-i ocrotească pe tineri de întinăciunile veacului şi să-i edifice pe studenți în dreapta credință a Bisericii răsăritene, în calitate de sfătuitor al lor apropiat. Fie că avea în fața catedrei studenți tineri sau preoți încărunțiți, Părintele Stăniloae enunța idei, principii şi date cu cea mai mare delicatețe, dar şi cu acrivie, pogorându-se atât de măiestrit, cu binecunoscuta sa blândețe, la nivelul de înțelegere al ascultătorilor, încât dispărea distanța dintre dascălul de la catedră şi învățăceii săi. Cu o dăruire şi o punctualitate pilduitoare se prezenta la catedră, la consiliul profesoral sau la orele numite de „duhovnicie", pregătit totdeauna, cu formulări având mereu câte o notă de noutate, izvorâtă din fondul filocalic al gândirii sale. A fost dascălul şi părintele duhovnicesc de cea mai înaltă ținută intelectuală, spirituală şi culturală al vremii sale.

În decursul rodnicei sale activități, Părintele Stăniloae a dat la iveală o monumentală operă teologică, care însumează 20 de cărți, 53 de traduceri, 275 articole teologice, 475 articole de ziar şi multe altele, care arată că în ființa sa se contopeau știința teologică de mare profunzime cu evlavia vieții de rugăciune şi bunătate. Pătruns adânc de învățătura Sfinților Părinți şi de Sfânta Tradiție, el arăta prin scris şi faptă datoria teologiei de a răspunde problemelor actuale ale vremii noastre, aşa cum au făcut şi Părinții bisericeşti la vremea lor. În prefața tratatului său de Teologie Dogmatică Ortodoxă, Părintele Stăniloae spune în acest sens: „Ne-am străduit în această sinteză, ca şi în studiile noastre, să descoperim semnificația duhovnicească a învățăturilor dogmatice, să evidențiem adevărul lor în corespondența lui cu trebuințele adânci ale sufletului care-şi caută mântuirea şi înaintează pe drumul ei în comuniunea cât mai profundă cu semenii, prin care ajunge la o anumită experiență a lui Dumnezeu, drept comuniune supremă şi izvor al puterii de comuniune. Ne-am condus în această străduință de modul în care au înțeles învățătura Bisericii Sfinții Părinți de odinioară, dar am ținut seama în interpretarea de față a dogmelor şi de necesitățile spirituale ale sufletului care-şi caută mântuirea în timpul nostru, după trecerea prin multe şi noi experiențe de viață, în cursul atâtor secole care ne despart de epoca Sfinților Părinți, dar în acelaşi timp să o înțelegem aşa cum credem că ar fi înțeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstracție de timpul nostru, aşa cum n-au făcut de al lor".

Cu prilejul aniversării celor o sută de ani de la naşterea marelui nostru teolog, Părintele Dumitru Stăniloae, unul dintre ucenicii săi, Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, membru de onoare al Academiei Române, a elaborat un tratat de teologie dogmatică care are în centrul lui pe Iisus Hristos Pantocratorul, a Cărui reprezentare o aflăm pe bolta centrală a fiecărui locaş de cult ortodox. În lumina centralității lui Hristos subliniată de Părintele

Stăniloae, dar şi în lumina ordinii universale şi raționale a creației, pe care o întâlnim în opera Sfântului Atanasie cel Mare, de pildă, Hristos ca Pantocrator este atât Logosul Mântuitor mereu prezent în viața Bisericii Sale, cât şi Logosul Creator, prezent în viața întregii creații, pe care o susține şi o luminează necontenit. Sub ambele aspecte, Iisus Pantocratorul arată că Biserica este mediul prin care transfigurează vertical şi spiritual omul şi creația prin Duhul Sfânt, ca să participe la viața de comuniune a Sfintei Treimi, dar şi mijlocul prin care conduce orizontal şi istoric omul şi creația către împlinirea lor eshatologică de la sfârşitul veacurilor. În lumina lui Hristos ca Pantocrator, Părintele profesor Dumitru Popescu a adoptat o metodă care îi permite să scoată în evidență caracterul holistic şi reconciliant al adevărului revelat, să pună în evidență convergențele dintre Revelația divină şi progresul științific contemporan, şi să scoată în relief misiunea profetică a Bisericii, aceea de a înainta cu omul şi creația spre cerul şi pământul nou şi transfigurat al Împărăției lui Dumnezeu. În lumina operei dogmatice a Părintelui Stăniloae, pe care o rezumă în mod sintetic, lucrarea arată că Biserica răsăriteană a păstrat neschimbat, de la început şi până astăzi, chipul lui Hristos ca Pantocrator, Dumnezeu şi om adevărat, Care îmbrățişează întreaga zidire şi constituie începutul, mijlocul şi sfârşitul creației în lumina iubirii trinitare.

Această lucrare este rodul unor studii, cercetări şi strădanii îndelungate ale autorului în domeniul teologiei şi al ecumenismului contemporan, ceea ce-i permite să expună sistematic învățătura de credință ortodoxă, cu caracterul ei profund duhovnicesc, de mare actualitate pentru vremea noastră, atât din punct de vedere sintetic, cât şi analitic. În cuprinsul lucrării descoperim o nouă metodă de expunere a învățăturii de credință, care permite autorului să pună în evidență valoarea tezaurului teologic, spiritual şi liturgic al creştinismului răsăritean, dar şi dorința de re-

conciliere cu valorile specifice ale creştinismului apusean, în lumina ecumenismului contemporan şi a misiunii pe care Biserica este chemată să o împlinească în contextul societăţii actuale. Lucrarea se adresează învăţământului teologic, dar şi tinerilor, intelectualilor sau tuturor celor care doresc să se edifice în cunoaşterea spiritualităţii şi teologiei ortodoxe, care are în centrul ei Persoana divino-umană a Logosului Întrupat, Pantocratorul întregului univers. Lucrarea constituie un preţios omagiu adus ilustrului nostru dascăl şi Părinte, Dumitru Stăniloae, la centenarul naşterii sale.

Binecuvântăm publicarea acestei lucrări cu încredinţarea că strădania noastră de a valorifica gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae nu va rămâne zadarnică, ci va aduce roade cu ajutorul şi lucrarea Duhului Sfânt, în Domnul nostru Iisus Hristos, Cuvântul întrupat, potrivit bunăvoirii şi iubirii lui Dumnezeu-Tatăl.

ARHIEPISCOP AL BUCUREŞTILOR,
MITROPOLIT AL MUNTENIEI ŞI DOBROGEI,
LOCŢIITOR AL CEZAREEI CAPADOCIEI
ŞI
PATRIARHUL BISERCII ORTODOXE ROMÂNE

PROLEGOMENA

I

Am purces la elaborarea tratatului nostru de teologie dogmatică pornind de la afirmaţia biblică după care "Dumnezeu a trimis pe Fiul Său să Se întrupeze, la plinirea vremii (Galateni 4,4), atunci când lumea a fost pregătită de Providenţa divină pentru primirea Lui. Una dintre căile prin care Dumnezeu a pregătit lumea pentru întâmpinarea Fiului Său prea iubit a fost filosofia greacă veche. Marii filosofi ai antichităţii: Socrate, Platon sau Aristotel, au cultivat gustul lumii vechi pentru ideile de bine, frumos şi adevăr, atât de necesare pentru înţelegerea mesajului evanghelic, iar unul dintre ei, Philon din Alexandria, s-a încumetat să vorbească chiar şi despre Logos. Biserica răsăriteană le-a rămas recunoscătoare pentru rolul lor de pedagogi către Hristos şi i-a inclus în iconografia locaşurilor de cult ortodoxe, potrivit canoanelor picturii bisericeşti. „Prin analogie cu înţelepţii şi profeţii Vechiului Testament, aceşti înţelepţi ai antichităţii sunt înfăţişaţi cu faţa întoarsă din veacul mizeriei adamice către Hristosul lumii, a cărui venire pe pământ au presimţit-o nebulos şi au vestit-o sibilinic sau filosofic. Frazele pe care Erminiile le atribuie fiecăruia, în care ei articulează aproximativ profeţii rămase enigmatice pentru ei, nu sunt invenţii ale vreunui călugăr ignorant, ci sunt citate din operele acestor scriitori antici culese de literatura patristică. Apologeţii şi Sfinţii Părinţi le-au adus în atenţia lumii antice ca dovezi, arătând că şi această lume veche participă la nădejdea în venirea Mântuitorului. De la apologeţi şi părinţi citatele au trecut în Erminii şi figurează pe zidul Bisericii Ortodoxe,

alături de chipuri zugrăvite, ca niște semnături de aderență a lumii întregi la cultul adevăratului Dumnezeu"[1].

Pe lângă caracterul ei pozitiv, de pedagog către Hristos, cultura antică a constituit și constituie încă și astăzi un obstacol cultural redutabil în calea înțelegerii întrupării Logosului, din cauza dualismului ei ireductibil dintre lumea inteligibilă, cu caracter rațional, și lumea sensibilă, cu caracter autonom și amorf, lipsit de structură rațională. Dacă în secolul al IV-lea Arie considera că Hristos este o făptură creată, fără să fie în același timp și Dumnezeu, aceasta se datora modului său de gândire, dominat de dualismul ireductibil al gândirii antice dintre lumea inteligibilă și lumea sensibilă, lipsită de structură rațională. Este adevărat că în cuprinsul culturii și filosofiei antice se găsesc multe idei și metode care au fost de mare importanță pentru teologia creștină. Ar fi absurd să ne închipuim că Biserica răsăriteană a respins de-a valma aspectele pozitive și cele negative ale culturii antice. „Printr-un consens tacit al înțelegerii teologice ea face o riguroasă selecție în aceste producții, alegând numai ceea ce este în concordanță cu dogmele ei. Asimilarea prin selecție a fost formulată în chip magistral de Sfântul Vasile cel Mare în celebrul său discurs despre educația intelectuală a tinerilor. Regula sa a căpătat o valabilitate ecumenică și este urmată și azi în viața intelectuală a Ortodoxiei. Ori de unde vine o lumină naturală a spiritului omenesc să confirme Adevărul, Binele, Frumosul revelat de Biserică, această lumină e socotită ca un bun obștesc, dăruit prin misterioasele căi prin care Dumnezeu lucrează asupra făpturii Sale. Sub semnul acestei înalte și imense înțelegeri, lamura filosofiei, a științei și a poeziei antice a fost asimilată în corpul culturii ortodoxe[2]. Ne gândim la faimoasa teorie a ideilor lui Platon,

1. Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*, Ed. Moldova, 1994, p. 63.
2. *Ibidem*, p. 64. „Părinții răsăriteni au preferat deopotrivă pe Platon și Aristotel, fără ca vreunul dintre ei să capete ascendență exclusivă asupra gândirii răsăritene. Chiar și acolo unde ideile și sistemele antice sunt reproduse întocmai, ele primesc din partea Părinților răsăriteni o nouă culoare și un nou sens".

sau la calitățile de logician, naturalist sau etician ale lui Aristotel, pe care le întâlnim și la mulți dintre Părinții bisericești[3]. Însă Biserica răsăriteană n-a acceptat niciodată caracterul amorf sau „a-logic" al lumii sensibile din cultura antică, care se opunea întrupării Logosului dumnezeiesc. *Omul antic considera lumea sensibilă ca lume a păcatului din cauza conținutului ei „irațional", iar orice afirmație despre întruparea Logosului într-o astfel de lume căpăta dimensiunea unei adevărate impietăți filosofice și religioase.*

II

Cel care a reușit să îndepărteze această piedică din calea înțelegerii întrupării Cuvântului a fost Sfântul Atanasie cel Mare, campion al luptei duse de Biserică împotriva arianismului. Datorită intervenției lui providențiale, Biserica răsăriteană dispune astăzi de o cosmologie care a depășit pentru prima dată în istoria gândirii umane[4] caracterul amorf (a-logic) al lumii sensibile din filosofia veche și a pus în lumină caracterul unitar și rațional al întregii creații văzute și nevăzute, în Logosul necreat. Pornind de la cuvântul Scripturii (Ioan 1,1-3), care ne dezvăluie că toate lucrurile văzute și nevăzute au fost create de Logosul Tatălui, Sfântul Atanasie ne dezvăluie frumusețea și măreția noii cosmologii de inspirație biblică în termenii următori: „Deci însuși Logosul atotputernic, desăvârșit și sfânt al Tatălui, sălășluindu-Se și întinzând puterile Lui în toate și pretutindeni și luminând toate cele văzute

3. *Ibidem*, p. 53, 64.
4. Thomas F. Torrence, "The Ground and Grammar of Theology", *Christian Journals Limited*, Belfast, Dublin, Ottawa, 1980, p. 7. „I showed how three of the most basic ideas of modern natural science – which have come very much to te front since general relativity – go back to definite roots, and indeed derive from Christian sources, in Alexandria, as Greek theologiens from the fourth to the sixth century thought out the relation between the Incarnation and the Creation and reconstructed the foundations of anicent science and culture".

şi nevăzute, le ţine şi le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui, ci dându-le viaţă tuturor şi păzindu-le pe toate împreună şi pe fiecare în parte... Precum un cântăreţ, combinând sunetele joase cu cele înalte şi medii, împreunându-le unele cu altele prin arta lui, alcătuieşte o unică melodie, aşa şi înţelepciunea lui Dumnezeu, purtând tot universul ca pe o liră şi împreunând cele din aer şi pe cele din cer cu cele din aer, alcătuieşte o singură lume şi o unică rânduială frumoasă şi armonioasă a ei, El însuşi rămânând nemişcat, dar mişcându-le pe toate prin crearea şi orânduirea lor după bunăvoirea Tatălui"[5]. Prin comparaţia dintre liră şi univers, Sfântul Atanasie vrea să arate că întreaga creaţie, ieşită din mâna Înţelepciunii lui Dumnezeu, constituie o simfonie cosmică plină de armonie raţională şi splendoare estetică.

Ca şi filosofii greci, Sfântul Atanasie vorbeşte despre o lume văzută şi o alta nevăzută, însă diferit de aceştia, arătând că lumea văzută nu se mai opune lumii nevăzute, fiindcă amândouă sunt unite prin aceeaşi ordine armonioasă şi raţională a creaţiei, care îşi are originea în unitatea Logosului divin, ca Raţiune supremă, Care le-a creat şi le ţine pe toate împreună şi pe fiecare în parte. Logosul Tatălui, „enousios Logos", coboară din planul existenţei Lui necreate şi Se sălăşluieşte în planul imanent al creaţiei prin lumina Lui necreată, „enousios energeia", în Duhul Sfânt, ca să le lumineze şi să le ţină pe toate împreună şi pe fiecare în parte prin ordinea raţională a zidirii. Sfântul Maxim Mărturisitorul va arăta mai târziu, pe temeiul reconstrucţiei cosmologice a Sfântului Atanasie, că această ordine raţională a creaţiei este întemeiată pe ideile divine ale tuturor lucrurilor văzute şi nevăzute, care izvorăsc din Logos şi se întorc în El ca într-un centru unificator al lor[6]. Unitatea creaţiei se bazează pe existenţa unităţii

5. Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, PSB, 18, EIBMO, Bucureşti, 1987, p. 79.

6. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Filocalia, 3, Sibiu, 1944, p. 329. „Căci în El, Raţiunea supremă, sunt fixate ferm raţiunile tuturor şi le cunoaştem pe toate înainte de facerea lor, ca unele ce

unui singur Creator, Tatăl prin Logosul Său, Care este Atotţiitor sau Pantocrator. Acesta este motivul principal pentru care pe bolta cea mai înaltă a fiecărui locaş de cult ortodox străjuieşte icoana lui Hristos, Pantocratorul întregului univers.

Desigur, există în lume şi păcatul, dar acesta nu ţine de fiinţa creaţiei ca atare, ci de libertatea de voinţă a omului. Cu toată existenţa păcatului din lume, creştinismul rămâne optimist cu privire la restaurarea şi transfigurarea omului şi a creaţiei în Hristos. În lumina Logosului etern al Tatălui, prin Care toate au fost aduse la fiinţă, energiile create ale lumii sensibile şi inteligibile poartă în ele capacitatea de a fi transfigurate de puterea energiilor necreate, în Duhul Sfânt. În cuvinte simple şi cu o semnificaţie profundă Sfânta Scriptură arată că faţa Domnului strălucea ca soarele pe muntele Taborului, iar hainele Lui erau mai albe ca lumina (Matei 17,20). Pe temeiul transfigurării taborice a Domnului, Biserica răsăriteană a mărturisit că: "Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască"[7], împreună cu creaţia întreagă, fiindcă El este Logosul în care subzistă toate, iar mântuirea adusă de El are o dimensiune cosmică.

Această ordine raţională a creaţiei, care depăşeşte opoziţia dintre lumea sensibilă şi inteligibilă în Hristos, Logosul întrupat al Tatălui, a avut o mare importanţă pentru Biserica răsăriteană, întrucât a ajutat-o să depăşească numeroasele dilemele doctrinare care au confruntat-o şi o confruntă mereu şi a putut păstra nealterată învăţătura de credinţă primită de la Sfinţii Apostoli. Datorită ei, Biserica răsăriteană a depăşit mai întâi dilema dintre Divinitatea şi omenitatea Mântuitorului, arătând că Dumnezeu

sunt în El şi de la El îşi primesc existenţa la timpul potrivit după înţelepciunea Creatorului".

7. Sfântul Irineu de Lyon spune că „Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să devină fiu al lui Dumnezeu".

S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască[8]. Pe acelaşi temei, Biserica răsăriteană a depăşit apoi dilema dintre cele două noţiuni ale Bisericii întâlnite în epistolele Sfântului Pavel, arătând că nu este vorba de două Biserici, una văzută, ca Trup al lui Hristos, şi alta nevăzută, ca Templu al Duhului Sfânt, aşa cum avea să afirme Fericitul Augustin, ci de două aspecte complementare ale uneia şi aceleiaşi Biserici, în care Hristos lucrează nedespărţit de Duhul Sfânt, ca Factor de unitate şi diversitate[9].

8. Atâta vreme cât teologia creştină a rămas tributară dualismului dintre lumea sensibilă şi cea inteligibilă, din cauza caracterului amorf sau a-logic al lumii naturale şi a trupului, ea a fost obligată să oscileze între Divinitatea şi omenitatea Mântuitorului în sens arian, monofizit sau nestorian. Mai nou se vorbeşte de un Iisus al istoriei şi de un Hristos al slavei, fiindcă Dumnezeu nu poate coborî în imanenţa lumii, din cauza caracterului amorf sau „a-logic" al lumii naturale, şi să transfigureze trupul încă din perioada vieţii Sale pământeşti. Trupul lui Hristos este slăvit numai după ce părăseşte hotarele lumii pământeşti, după Învierea din morţi şi Înălţarea Sa la cer prin puterea Tatălui. Dar dacă lumea a fost creată de Dumnezeu prin Logosul Său şi are caracter raţional, atunci Logosul sau Cuvântul prin Care au fost create toate Se întrupează şi Se sălăşluieşte în chip real printre oameni, cu Trupul Său plin de slavă, ca să mântuiască lumea. „Şi Cuvântul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi, şi am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr" (Ioan 1, 14). Este adevărat că Mântuitorul a îndumnezeit firea Sa omenească în chip treptat, prin Întruparea, Jertfa, Învierea şi Înălţarea Sa la cer, unde a fost slăvit deplin de către Tatăl. Dar îndumnezeirea Lui începe pe pământ, căci numai astfel rămâne Dumnezeu şi om adevărat atât în cer, cât şi pe pământ. Schimbarea la faţă pe Tabor, trecerea Sa cu trupul înviat prin uşile încuiate şi Înălţarea la cer, prin propria Lui putere şi prin puterea Tatălui, sunt tot atâtea mărturii în acest sens.

9. Raţionalitatea creaţiei în Hristos ţine împreună celelalte aspecte ale Bisericii pe care le întâlnim la Apostolul Pavel, cea de Trup a lui Hristos, şi cea de Templu al Duhului Sfânt. Atâta vreme cât teologia rămâne tributară dualismului ireductibil dintre lumea sensibilă şi cea inteligibilă, datorită caracterului amorf al lumii naturale, Biserica rămâne împărţită între o Biserică nevăzută, înţeleasă ca Templu al Duhului Sfânt, şi o Biserică văzută, considerată ca Trup al lui Hristos, ca şi cum am avea de-a face cu două Bisericii în loc de una. În realitate există o singură Biserică, fiindcă, datorită caracterului raţional al lumii naturale, Biserica ca Trup al lui Hristos constituie ea însăşi Templul Duhului Sfânt. Aşa după cum sufletul rămâne interior trupului omenesc, tot astfel şi Duhul Sfânt rămâne interior Trupului lui Hristos, fiindcă Biserica se sprijină pe ordinea raţională a creaţiei, care îmbrăţişează şi ţine împreună cele văzute şi cele nevăzute în Logosul Tatălui. Datorită ordinii raţionale a creaţiei, care ţine împreună aspectul văzut cu cel nevăzut al Bisericii, Hristos rămâne mereu prezent în viaţa Bisericii, prin Duhul Sfânt, până la sfârşitul veacurilor (Matei 28, 30). Preoţii nu ţin locul lui Hristos în Biserică, ci sunt slujitorii Lui. (Vezi Sfântul Ioan Gură de Aur, *Liturghia*, EIBMO, Bucureşti, 2000, p. 136).

Pe acelaşi temei, Biserica răsăriteană a mai depăşit şi dilema dintre Biserica particulară şi cea universală, subliniind că Biserica particulară constituie manifestarea Bisericii universale, iar Biserica universală se manifestă în sobornicitatea Bisericilor locale în lumina lui Hristos, Logosul întrupat al Tatălui, în Duhul Sfânt, după chipul comuniunii trinitare[10]. În cele din urmă, raţionalitatea creaţiei în Hristos depăşeşte dilema dintre om şi creaţie, arătând că Hristos ca Logos Creator şi Mântuitor n-a venit să mântuiască numai omul, ci şi întreaga creaţie. Mântuirea

10. Raţionalitatea creaţiei în Hristos depăşeşte dilema dintre Biserica universală şi Biserica particulară, fiindcă această raţionalitate constituie legătura interioară prin care Hristos, Logosul Tatălui, ţine împreună toate Bisericile locale în unitatea sobornicească a Bisericii universale, dar şi pe fiecare Biserică în parte, ca manifestare locală a Bisericii universale sau sobornicеşti, prin Sfânta Euharistie. De aceea, Sfântul Vasile cel Mare se roagă lui Dumnezeu atât pentru Biserica sobornicească în diversitatea Bisericilor particulare, cât şi pentru Biserica locală în lumina Bisericii universale. Pe de o parte se roagă lui Dumnezeu zicând: „Pomeneşte, Doamne, sfânta Ta sobornicească şi apostolească Biserică, cea de la o margine până la cealaltă a lumii, pe care ai câştigat-o cu scump Sângele Hristosului Tău, şi o împacă pe dânsa" (în diversitatea Bisericilor locale), pe de altă parte, se roagă lui Dumnezeu „să întărească sfânt locaşul acesta (Biserica particulară) până la sfârşitul veacurilor". Astfel, şi într-un caz şi în altul, unitatea Bisericii universale se conciliază cu diversitatea Bisericilor particulare pe temeiul legăturii lor interne sau sobornicеşti, care se sprijină pe ordinea raţională a creaţiei, ca reflex al gândirii trinitare, în Logosul întrupat al Tatălui, Iisus Hristos.(Sfântul Vasile cel Mare. *Liturghia*, EIBMO, Bucureşti, 2000, p. 249).

adusă de Hristos are dimensiune cosmică. Începând de la Cincizecime, Biserica constituie mijlocul prin care Hristos înaintează cu omul şi creaţia spre cerul şi pământul nou al Împărăţiei lui Dumnezeu. În lumina ordinii raţionale a creaţiei şi a mântuirii ei cosmice, Hristos este începutul, mijlocul şi sfârşitul veacurilor. Sau cum spune Sfântul Grigore de Nyssa în mod sintetic: „Ca Raţiune a lui Dumnezeu, Logosul a dat sens lumii, dincolo de nebunia acesteia şi de puterea răului. Ca structură a cosmosului, Logosul a spus că ar putea exista un sistem şi o legătură între elementele disparate ale universului, cum s-a şi dovedit. Ca Mântuitor al cosmosului, Logosul nu a smuls făptura umană din starea ei de bine a odihnii create, ci a transformat ordinea creaţiei într-un cadru potrivit pentru o umanitate transfigurată. Iar ca finalitate a cosmosului, Logosul întruchipează speranţa că... fiinţa umană va cunoaşte şi ea schimbarea de la condiţia trecătoare şi lumească la cea nestricăcioasă şi veşnică"[11]. Datorită ordinii raţionale a creaţiei, Iisus Hristos Se înfăţişează ca Pantocratorul întregului univers, pe care episcopul Îl invocă să binecuvinteze zidirea Sa de pe scaunul slavei Sale cereşti: "Doamne, Doamne, caută din cer şi cercetează via aceasta, pe care a sădit-o dreapta Ta şi o desăvârşeşte pe ea". *Raţionalitatea creaţiei dată în Logosul întrupat constituie un aspect fundamental al creştinismului răsăritean şi o coordonată esenţială a unui tratat de teologie dogmatică ortodoxă.*

III

Creştinismul răsăritean şi cel apusean au păşit pe aceeaşi cale doctrinară până în vremea Sfântului Ambrozie al Milanului, prieten apropiat al Sfântului Vasile cel Mare. Corespondenţa pe care au purtat-o le-a permis să menţină legătura spirituală dintre

11. Sf. Grigore de Nyssa, *Despre facerea omului*, 5, 2, 30, 34.

gândirea răsăriteană şi cea apuseană. Începând însă cu Fericitul Augustin, creştinismul apusean a pornit pe o cale diferită de cea a creştinismului răsăritean. Cu toate că orientarea platonică a Fericitului Augustin a constituit un liant important între spiritualitatea apuseană şi cea răsăriteană, totuşi Fericitul Augustin a început să facă abstracţie de Logosul creator şi de raţionalitatea creaţiei, rămânând tributar dualismului ireductibil al filosofiei antice, reprezentat de Platon şi Aristotel. Între gândirea acestor doi titani ai filosofiei antice există deosebiri, dar şi asemănări. Deosebirea dintre ei constă în orientarea lor diferită faţă de lumea sensibilă sau inteligibilă a gândirii antice. Dacă Platon priveşte spre lumea ideilor eterne şi dă prioritate lumii inteligibile asupra celei sensibile, fiindcă consideră lumea sensibilă ca fiind inferioară lumii sensibile din cauza păcatului, Aristotel manifestă un interes aparte faţă de lumea naturală, considerând că formele inteligibile nu pot exista fără suportul substanţial al lumii fizice. Dar cu toată diferenţa dintre ele, aceste două filosofii au totuşi ceva comun, întrucât şi una şi alta consideră lumea sensibilă sau naturală ca fiind autonomă şi închisă în ea însăşi din cauza caracterului ei amorf. Această lume a-logică sau amorfă, care se găseşte în opoziţie ireductibilă cu caracterul raţional al lumii inteligibile, a jucat un rol covârşitor în istoria creştinismului apusean. Datorită ei, Biserica lui Hristos a devenit, mai întâi, dependentă de filosofia platonică, începând cu Fericitul Augustin, care a dat prioritate Bisericii nevăzute în detrimentul celei văzute, pentru ca apoi Biserica să devină dependentă de filosofia aristotelică, cea care a dat prioritate Bisericii văzute în detrimentul celei nevăzute, datorită reformei juridice pe care papa Grigore al VII-lea a introdus-o în viaţa Bisericii apusene imediat după schisma cea mare de la 1054. Să le trecem în revistă pe rând.

Pornind pe o cale diferită de cea a Sfântului Ambrozie al Milanului, dascălul său, dar şi prieten al Sfântului Vasile cel Mare, Fericitul Augustin a făcut abstracţie de rolul lui Hristos ca Logos transcendent şi imanent, manifestând un interes particular

față de dualismul gândirii antice. Cu toate că „lumea sensibilă" și „lumea inteligibilă" au fost create de Dumnezeu, potrivit Scripturii, totuși ele nu mai sunt unite prin ordinea rațională a creației, care își are izvorul în Logosul Tatălui, ci rămân două lumi opuse radical între ele, una cu caracter inteligibil, alta cu caracter sensibil și amorf. Este adevărat că Fericitul Augustin vorbește de „semințele raționale" ale lumii sensibile, pe care le-a împrumutat de la stoici, dar acestea nu alcătuiesc structura rațională sau inteligibilă a lumii sensibile, ci apar doar ca potențialități individuale sau moniste, care permit lumii sensibile să funcționeze independent de Creatorul ei în mod deist[12]. Acest caracter a-logic al lumii sensibile, considerată ca izvor nesecat de

12. Fer. Augustin, *De Gen. ad. litt.* I-IX, c. XVII, P.L. 34, col. 338. Augustin dezvoltă o cosmologie a lumii sensibile care funcționează prin ea însăși, în virtutea unor potențialități interioare, fără intervenția directă a lui Dumnezeu în cuprinsul ei: "Așa după cum în semințe se găsește invizibil tot ce va constitui apoi arborele, spune el, tot astfel lumea conținea în ea însăși tot ce avea să se manifeste mai târziu, nu numai cerul cu soarele, luna cu stelele, ci și alte ființe pe care Dumnezeu le-a produs în potență, ca într-o cauză a lor". Jacques Arnould, într-un articol intitulat:"Les rationes seminales chez Saint Augustin", spune că rațiunile seminale nu sunt plasate nici în sufletul lumii (lumea inteligibilă), nici în Dumnezeu, ci fac parte pur și simplu din lumea (sensibilă) creată de Dumnezeu, unde reprezintă realitățile viitoare în condiția lor primitivă"(*Studii Augustiniene*, 2000, p. 439). Lumea sensibilă dispune de potențialități raționale care îi permit să se dezvolte autonom, dar nu dispune de o structură rațională care să unească lumea sensibilă cu cea inteligibilă, în Logosul Creator, așa cum ne arată Sf. Atanasie cel Mare. Concepția cosmologică a Fericitului Augustin este cu atât mai inedită cu cât Sfântul Ambrozie al Milanului avea o altă opinie cu privire la relația dintre Dumnezeu și creație. Sfântul Ambrozie al Milanului, care a fost profesorul lui Augustin, dar și prieten al Sfântului Vasile cel Mare, vorbește despre prezența lui Dumnezeu în toată creația: „Dumnezeu pătrunde toate lucrurile fără să fie pătruns El însuși în vreo parte. El care este întreg în orice loc și în același timp prezent în cer și pe pământ, până la marginile infinite ale mării, umple toate lucrurile" (*Despre credință,* 1,16, 106). Augustin face abstracție de prezența lui Dumnezeu în creație și pune la temelia concepției lui creștine autonomia lumii sensibile, care îi permite să interpreteze omul, lumea și Biserica în mod subiectivist, punând bazele confesionalizării creștinismului.

patimi și păcate omenești, l-a determinat pe Fericitul Augustin să dea prioritate lumii inteligibile față de lumea sensibilă, datorită experiențelor și convingerilor lui personale, și să considere lumea sensibilă ca inferioară lumii inteligibile. Mai întâi, el a dat prioritate sufletului asupra trupului, arătând că sufletul, care poartă în el amprenta trinitară, nu își găsește pacea până ce nu se odihnește în Dumnezeu[13]. Apoi, a dat prioritate Bisericii nevăzute în detrimentul Bisericii văzute, susținând că Biserica nevăzută aparține celor aleși *(communio sanctorum),* în timp ce Biserica văzută aparține celor ce se împărtășesc de sacramente *(communio sacramentorum),* ca și cum ne-am afla în prezența a două Biserici[14]. În fine, Augustin a mai dat prioritate și Cetății

13. Jaroslav Pelikan, *Hristos de-a lungul secolelor*, Humanitas, București, 2002, p. 92. Fer. Augustin a pus în circulație concepția psihologică trinitară, care încearcă să explice Sfânta Treime pornind de la funcțiile sufletești ale omului (sunt, știu, vreau), fără să țină seama că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt nu sunt funcții, ci Persoane. Pentru ilustrul nostru părinte chipul lui Dumnezeu din om se restrânge numai la suflet, fiindcă trupul are caracter „irațional" sau amorf, pe când sufletul aparține lumii inteligibile cu caracter rațional. În realitate, chipul lui Dumnezeu se extinde și asupra trupului, din punct de vedere ortodox, fiindcă și el are caracter rațional, ca unul ce a fost zidit de Logosul Tatălui. Antropologia augustiniană se bazează pe separația radicală dintre trup și suflet.

14. Yves Congar, *L'Eglise de saint Augustin a l'époque moderne*, Les Editions du Cerf, Paris, 1970, p. 17. Concepția antropologică a Fer. Augustin, bazată pe dualismul ireductibil dintre suflet și trup, se reflectă și în concepția lui eclesiologică, ce se întemeiază pe disocierea dintre Biserica văzută și cea nevăzută. În ansamblul ei, Biserica este concepută de Fericitul Augustin din Cap, trup și suflet, după chipul „Omului Mare" care este Hristos, sau al lui „Hristos Total". Biserica nevăzută aparține celor aleși, care se împărtășesc de Duhul Sfânt și alcătuiesc „communio sanctorum", iar Biserica văzută aparține celor ce primesc „sacramentele" și alcătuiesc „communio sacramentorum". Hristos rămâne în vârful piramidei eclesiale și acționează prin harul Duhului Sfânt asupra sufletelor, și prin suflete asupra trupurilor datorită sacramentelor, pentru ca sufletul eliberat de povara carnală a trupului să-și găsească odihna în Dumnezeu. „Tu ne-ai făcut pentru Tine, iar sufletul nostru nu-și va găsi liniștea până ce nu va veni să se odihnească la Tine," exclamă el (Jaroslav Pelikan, *op. cit*, p. 99).

cereşti faţă de cea pământească, subliniind că în timp ce Biserica, cetatea cerească, se preamăreşte în Dumnezeu, cetatea pământească a lumii se preamăreşte în sine[15]. În gândirea marelui nostru părinte, Iisus Hristos este mai mult Fiul omului, care călăuzeşte pe credincios, prin exemplul smerit al vieţii Sale, ca să devină Fiul lui Dumnezeu[16]. Fericitul Augustin a respins cu indignare ideea potrivit căreia n-a făcut decât să generalizeze opiniile şi experienţele lui subiective, ridicându-le la rang de con-

15. Yves Congar, *op. cit.*, p. 23. Concepţia eclesiologică a lui Augustin are mai mult un caracter spiritual decât juridic. Deşi Augustin a recunoscut episcopului de Roma un primat de comuniune, n-a făcut niciodată apel la ea. Dar Cetatea cerească (Biserica) şi cetatea pământească (lumea) au jucat un mare rol în epoca medievală. Cetatea cerească îşi desfăşoară misiunea în cadrul cetăţii pământeşti, ca să o elibereze de păcatul care a pus stăpânire pe ea, fiindcă în timp ce cetatea pământească se preamăreşte în sine, Cetatea cerească se preamăreşte în Dumnezeu. Rolul Bisericii în lume este mai mult spiritual decât juridic, şi mai mult slujire decât dominaţie. Fericitul Augustin a furnizat astfel marile categorii morale şi religioase cu ajutorul cărora Evul mediu a structurat viziunea lui istorică şi socială. Însă în realitate episcopul de Hippo a făcut abstracţie de Logosul Creator şi de ordinea raţională a creaţiei, ca să poată interpreta Revelaţia divină în funcţie de convingerile lui personale neoplatonice. Din cauza dualismului ireductibil al gândirii antice dintre sensibil şi inteligibil, Fericitul Augustin a introdus în viaţa Bisericii creştine dilemele insolubile dintre trup şi suflet, dintre Biserica văzută şi nevăzută, dintre Divinitatea şi omenitatea Mântuitorului - pe Care L-a văzut mai mult ca Fiu al omului decât ca Fiul lui Dumnezeu -, punând astfel bazele procesului de confesionalizare a creştinismului. Fericitul Augustin a ignorat cu desăvârşire „Cuvântul împotriva elinilor" al Sfântului Atanasie cel Mare, care atrăgea atenţia asupra pericolului pe care îl reprezintă dualismul antic pentru teologia creştină.

16. Jaroslav Pelikan, *op.cit.*, p. 91. Se spune că Augustin a pus accentul pe consecinţele dezastruoase ale păcatului originar ca să preamărească unicitatea lui Iisus Hristos (Jaroslav Pelikan, *op.cit.*, p. 97). Această unicitate a lui Hristos înseamnă pentru Augustin mai mult omenitatea lui Hristos decât divinitatea Sa, căci Hristos este nu atât Fiul lui Dumnezeu Care coboară la om, ci Omul Care ne arată smerit calea către Dumnezeu.

diţie universală[17]. În realitate însă, marele Augustin a interpretat Revelaţia divină în funcţie de dualismul culturii antice şi a pus bazele procesului de confesionalizare a creştinismului.

Cu toată diferenţa dintre creştinismul răsăritean şi cel apusean al Fericitului Augustin, există totuşi între ele o punte de legătură, întemeiată pe nostalgia comună a „paradisului pierdut", pe care o întâlnim în teologia augustiniană şi în cea a părinţilor capadocieni. Credem că acesta este unul din motivele principale pentru care Biserica lui Hristos a rămas unită pe parcursul primului mileniu de istorie creştină. Din nefericire însă această punte a dispărut atunci când creştinismul apusean a trecut de la orientarea neoplatonică, pe care a avut-o în gândirea existenţială a lui Augustin, la orientarea aristotelică şi substanţialistă, pe care o întâlnim în gândirea scolastică. Dacă Platon acorda prioritate lumii inteligibile faţă de cea sensibilă, Aristotel conferă prioritate lumii fizice asupra celei metafizice. Diferenţa dintre orientarea filosofică a lui Platon şi cea a lui Aristotel este ilustrată în chip plastic de o frescă a lui Rafael, numită Şcoala din Atena, care îl înfăţişează pe Platon arătând cu degetul către cer, spre lumea ideilor eterne, în timp ce Aristotel are mâna îndreptată către pământ, spre lumea fizică, ce precede lumea metafizică. Lumea metafizică vine după lumea fizică, fiindcă metafizica este lumea formelor care se adaugă substanţei din exterior. Desigur, ca şi lumea sensibilă a lui Platon, lumea fizică a lui Aristotel rămâne tot atât de a-logică, autonomă şi închisă în ea însăşi; însă, în timp ce platonismul rămâne orientat spre lumea realităţilor cereşti sau supranaturale, cum va spune scolastica, aristotelismul întoarce privirea omului de la realităţile cereşti spre cele pământeşti, care aparţin domeniului fizic sau natural. Aşa se explică şi progresul culturii apusene în cunoaşterea naturii, din momentul în care a renunţat la orientarea ei platonică, pentru a deveni tri-

17. *Ibidem*, p. 96.

butară aristotelismului, începând cu al doilea mileniu de istorie creştină.

Această răsturnare radicală de perspectivă filosofică se datorează "turnantei decisive"[18], cu caracter eclesiologic, pe care papa Grigore al VII-lea Hildebrandt a introdus-o în viaţa Bisericii catolice în a doua jumătate a secolului al XI-lea, după schisma cea mare dintre Biserica apuseană şi cea răsăriteană, din dorinţa de a pune capăt simoniei. Datorită celebrului său document „Dictatus papae", Grigore al VII-lea a pus temelia unei noi eclesiologii a creştinismului apusean, orientată către realităţile lumii pământeşti, care a dus la dependenţa Bisericii catolice de persoana Pontifului roman: „Quod solus Romanus pontifex iure dicetur universalis" (Pontiful roman este de drept episcop universal); „Quod sententia illius a nullo debeat retractare et ipse omnium solus retractare possit" (Deciziile lui nu pot fi retractate de nimeni în afară de el); „Quod Romana Ecclesia a solo Domino sit fundata" (Biserica romană a fost întemeiată de Domnul însuşi) sau că de la el provine toată puterea bisericească (a quo omnis eccelsiastica potestas procedit)[19]. Pe acest temei, scolastica medievală, însufleţită de duhul aristotelic, a dat prioritate, în doctrina creştină, realităţilor naturale asupra celor supranaturale. A dat prioritate lui Iisus ca om pe pământ în detrimentul lui Hristos al slavei, Care se alătură lui Dumnezeu în cer, arătând ca rolul Său a fost să vestească Evanghelia, să răscumpere omul prin jertfa Sa pe cruce şi să încredinţeze Biserica lui Petru şi urmaşilor săi[20]. Apoi, scolastica a dat prioritate Bisericii văzute faţă de cea nevăzută cu ajutorul conceptului de „graţie creată", care permite Bisericii să facă abstracţie de invocarea Duhului Sfânt la prefacerea Sfintelor Daruri în Trupul şi Sângele lui Hristos, aşa cum vedem la Fericitul Augustin, şi să realizeze

18. Yves Congar, *op.cit.*, p. 105.
19. *Ibidem*, p. 104, 105.
20. *Ibidem*, p. 103.

„transsubstanţierea" prin sacerdoţiul particular al Bisericii văzute, care activează „in persona Christi"[21]. În fine, scolastica a început să vorbească tot mai puţin de colegiul episcopal, izolat la periferia Bisericii, şi tot mai mult de papă, aflat în centrul Bisericii văzute, ca unic urmaş al lui Petru şi ca Vicar al lui Hristos pe pământ[22]. În timp ce creştinismul răsăritean era mereu mai interesat de centralitatea lui Hristos, potrivit Tradiţiei apostolice, creştinismul apusean manifesta un interes particular faţă de centralitatea puterii papale, potrivit tradiţiei romane. Desigur, ponderea majoră pe care scolasticii au acordat-o Bisericii văzute în detrimentul Bisericii nevăzute a determinat Reforma protestantă să exalte Biserica nevăzută mai mult decât Augustin însuşi, fiindcă reformatorii au renunţat la preoţie şi la aspectul de jertfă al Sfintei Euharistii. Cu tot caracterul virulent al controversei, di-

21. *Ibidem*, p. 163. Cu ajutorul substanţialismului aristotelic, pe care l-a aşezat la baza teologiei naturale, ca existenţă închisă a lucrului în sine, scolastica a trecut de la pesimismul augustinian faţă de trup şi lumea sensibilă la optimismul scolastic faţă de lumea fizică sau văzută. Pe acest temei, scolastica a pus în circulaţie în secolul al XIII-lea ideea de „graţie creată", un fel de intermediar supranatural creat, care a desfiinţat legătura interioară dintre Biserica văzută şi Biserica nevăzută. Datorită acestui concept, scolastica a pus capăt calităţii Duhului Sfânt de Subiect al graţiei divine, cum socotea Augustin, şi a transformat preotul, care aparţine Bisericii văzute, în subiectul graţiei create (p. 173, 170). Graţia creată nu se mai obţine prin invocarea Duhului Sfânt, adică prin epicleză, ci pe calea „cauzalităţii instrumentale" (p. 174) dependente de persoana preotului, care ţine locul lui Hristos *(vicarius Christi)*. Mai mult chiar, Biserica văzută dobândeşte întâietate faţă de Biserica nevăzută, fiindcă în timp ce graţia creată a fost primită de la Domnul însuşi, încă din timpul activităţii Sale pământeşti, Duhul Sfânt coboară în Biserica nevăzută numai după înălţarea Domnului la cer, la Cincizecime. Biserica văzută se transformă astfel într-o realitate de-sine-stătătoare, care se zideşte pe persoana urmaşilor lui Petru, în timp ce Biserica nevăzută intră formal în zona de umbră a teologiei scolastice până la Conciliul II Vatican.

22. *Ibidem*, p. 195. Datorită lui Inocenţiu al III-lea, titlul de „vicarius Christi" nu devine numai un nume propriu papei, ci dobândeşte un fel de autonomie prin această referinţă hristologică atât de directă, încât îl plasează pe papă deasupra Bisericii.

lema dintre Biserica văzută şi cea nevăzută a supravieţuit, fiindcă şi reformatorii şi scolasticii porneau de la premisa aceluiaşi dualism ireductibil al gândirii antice dintre sensibil şi inteligibil. *Dualismul ireductibil al filosofiei antice constituie un al doilea aspect fundamental al creştinismului apusean, care trebuie avut în vedere la elaborarea unui tratat de teologie dogmatică.*

IV

Conciliul II de la Vatican a ţinut seama de învăţămintele istoriei şi a elaborat o doctrină mai completă despre Biserica văzută şi nevăzută, datorită doctrinei despre colegialitatea episcopală şi despre Biserica nevăzută, care a fost recuperată treptat de teologia catolică. Aceste achiziţii noi au fost integrate în Constituţia conciliară despre Biserică, „Lumen gentium", alături de hotărârile primului Conciliu de la Vatican cu privire la primatul papal şi infailibilitatea papală, şi transformate în dogme de credinţă ale Bisericii catolice. În spiritul scolasticii medievale, Constituţia dogmatică dă în continuare prioritate Bisericii văzute faţă de Biserica nevăzută, pentru că a fost întemeiată de către Domnul, înainte de Cincizecime, pe persoana lui Petru (Matei 16,18). Noutatea pe care o aduce Vatican II constă în faptul că Biserica văzută este identificată cu episcopatul şi transformată în sacrament al Trupului lui Hristos, menit să fie „semn şi instrument al unirii intime cu Dumnezeu şi al unităţii neamului omenesc"[23]. Acest sacrament constituie cauza instrumentală a harului creat, care se împărtăşeşte poporului şi alcătuieşte şi aspectul mistic al acestui sacrament compus din ierarhia care „acţionează „in persona Christi". Cât priveşte Biserica nevăzută, o altă noutate este afirmaţia că aceasta ia fiinţă la Cincizecime, ca un complement subiectiv al Bisericii văzute, o dată cu ataşarea sacramentală a credincioşilor la trupul lui Hristos reprezentat de ierarhie. Rolul

23. *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Mame/Plon, Paris, 1992, p. 775.

Duhului Sfânt este acela de a fi „ca un suflet al trupului mistic, principiu de viaţă şi de unitate în diversitatea şi bogăţia darurilor şi harismelor Sale din Biserică "[24].

Din doctrina conciliului Vatican II se desprinde ideea că în Biserica romano-catolică există trei categorii de unitate. Mai întâi, există o unitate hristologică sau sacramentală, care aparţine Bisericii văzute, constituite din ierarhie. De aceea se spune despre Biserica văzută că este sacrament al unităţii neamului omenesc. Apoi, există o unitate pnevmatologică sau subiectivă, care aparţine Bisericii nevăzute, constituite de Duhul Sfânt. Duhul Sfânt nu acţionează niciodată asupra Sfintelor Daruri în mod obiectiv, ca să le transsubstanţieze în Trupul şi Sângele Domnului, ci numai subiectiv, asupra persoanelor, în urma epiclezei. Cu toate că se afirmă că „anumite tradiţii liturgice plasează epicleza după anamneză"[25], fapt pentru care „Biserica cere Tatălui să trimită Duhul Său asupra pâinii şi vinului"[26], aşa cum se întâmplă în liturghia ortodoxă, totuşi, după tradiţia catolică, sfinţirea darurilor se face de către preot. Mai există şi o a treia categorie a unităţii Bisericii, de această dată juridică, ce aparţine în mod exclusiv Pontifului roman, pentru a ţine împreună Biserica văzută cu cea nevăzută. Căci Pontiful roman este „principiul perpetuu şi vizibil" al Bisericii, „temelia unităţii care leagă între ei fie pe episcopi, fie mulţimea credincioşilor", al „unităţii în credinţă şi comuniune", în virtutea puterii sale „plenare, supreme şi universale, pe care o poate exercita totdeauna liber în Biserică"[27]. Cu alte cuvinte, prin puterea juridică conferită Pontifului roman, Vatican II a căutat să reconcilieze tendinţa neoplatonică a lui Augustin, orientată către Biserica nevăzută, cu cea aristotelică, a scolasticii, orientată către Biserica văzută. Este vorba de

24. *Ibidem*, p. 809.
25. *Ibidem*, p. 1353.
26. *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Mame/Plon, Paris, 1992, p. 1353.
27. *Ibidem*, p. 882.

reconciliere juridică exterioară, care face abstracție de rolul lui Hristos ca Logos creator și rămâne bazată pe autonomia lumii sensibile față de cea inteligibilă. Vatican II nu depășește dualismul ireconciliabil al filosofiei antice dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă, ci îl consacră oficial, punându-l la baza creștinismului apusean. De altfel, chiar vocea cea mai autorizată a Bisericii catolice a spus că: „Europa a fost pătrunsă de creștinism mult și profund" și s-a consolidat pe temelia „moștenirii clasice"[28].

Este adevărat că Biserica Catolică a manifestat la Vatican II o anumită deschidere ecumenică față de Biserica Ortodoxă și cea protestantă, atât în lumina ecumenismului contemporan, cât și în lumina colegialității episcopale. Din această cauză, Vatican II a evitat să identifice Biserica Catolică cu Biserica lui Hristos și a declarat oficial că Biserica lui Hristos „subzistă" în Biserica Catolică. Pe acest temei, Conciliul a recunoscut existența sacramentală a Bisericilor Ortodoxe și pe cea a Comunităților protestante (lipsite de preoție sacramentală) din afara jurisdicției romane. Trecând cu vederea peste unitatea interioară și exterioară a Bisericii Ortodoxe și peste faptul că Biserica locală este manifestare a Bisericii universale, Vatican II vorbește despre Bisericile Ortodoxe la plural, ca și cum acestea ar fi lipsite de unitate exterioară, invitând aceste Biserici să urmeze exemplul Bisericii greco-catolice pentru a se uni cu Roma. Avem tot respectul față de Biserica greco-catolică, dar eroarea fundamentală pe care o săvârșește Vatican II atunci când plasează Biserica Ortodoxă în rândul unor Biserici particulare lipsite de unitate se datorează faptului că judecă această Biserică după propriile ei canoane juridice, întemeiate pe „moștenirea clasică" a culturii greco-romane. Eclesiologia ortodoxă nu este zidită numai pe temelie naturală și nici numai pe temelie supranaturală, ci pe temelia divino-umană (teandrică) a Logosului etern al Tatălui, întrupat pentru mântuirea noastră, Care îi conferă o deschidere ecumenică mult mai cuprinzătoare decât aceea la care se gândește Vatican II. Datorită lui Hristos ca Logos întrupat și ordinii raționale a creației, misiunea Bisericii nu este numai aceea de a fi sacrament al unității neamului omenesc, ca să-l recapituleze „sub Hristos"[29], ci de a fi cosmos al cosmosului în Hristos cosmic. În lumina Logosului Creator, mântuirea adusă de Hristos are dimensiune cosmică, îmbrățișând cerul și pământul în hotarele infinite ale „Liturghiei cosmice". Dacă Biserica Catolică excelează prin catolicitatea extensivă a credincioșilor ei, Biserica Ortodoxă excelează prin catolicitatea intensivă a deschiderii ei cosmice. În cazul în care Biserica Ortodoxă ar păși pe calea uniatismului, ar trebui să renunțe la a mai fi cosmos al cosmosului în Hristos cosmic și să se transforme în Biserici particulare lipsite de identitate confesională. Vatican II păstrează tăcerea asupra dimensiunii cosmice a mântuirii fiindcă face abstracție de Logosul Tatălui, prin Care toate au fost create.

Cu toate acestea, există și evenimente ecumenice care se ridică peste canoanele prestabilite, inspirându-se din epoca de glorie a Bisericii nedespărțite. Cu ocazia vizitei pe care delegația Bisericii noastre a făcut-o la Vatican în 2002, Sanctitatea Sa Papa Ioan Paul al II-lea și Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist au semnat o declarație comună, care vorbește despre Biserica Catolică și Biserica Ortodoxă la singular, dincolo de canoane juridice prestabilite, ca să stimuleze dialogul dintre Ortodoxie și Catolicism. Sanctitatea Sa Papa Ioan Paul al II-lea în "Orientale lumen" spune: „Cuvintele Occidentului au nevoie de cuvintele Orientului", iar Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist se adresa Sanctității Sale Papa Ioan Paul al II-lea, cu ocazia vizitei Sale în Ro-

28. Papa Ioan Paul al II-lea spune că: „*Noua Europă trebuie să se întoarcă la rădăcinile ei creștine*". Castelgandolfo, 2003, p. 1.

29. *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Plon/Mame, 1992, p. 831. „Acest caracter de universalitate care strălucește peste Poporul lui Dumnezeu este un dar al Domnului însuși, grație căruia Biserica catolică, în mod eficace și perpetuu, tinde să recapituleze umanitatea întreagă cu tot ce comportă ea bun, *sub Hristos Capul,* în unitatea Duhului".

mânia, spunând: „Moştenirea spirituală care este credinţa neschimbată a părinţilor noştri şi istoria acestui popor constituie o zestre preţioasă şi hotărâtoare pentru vocaţia şi misiunea Bisericii noastre, aşezată la răscruce, între Orient şi Occident"[30]. Trebuie să rămânem în dialog, pentru că ortodocşii au nevoie de catolici, ca să cunoască importanţa eticii, iar catolicii au nevoie de ortodocşi, ca să cunoască importanţa cuvântului duhovnicesc, cum spunea Papa Ioan Paul al II-lea, care vorbea de complementaritatea dintre Tradiţia răsăriteană şi cea apuseană. Această complementaritate este rezultatul ecumenismului contemporan, care a obligat Bisericile creştine să treacă de la polemică la reconciliere, şi constituie un mijloc important pentru apropierea şi cunoaşterea reciprocă, după un mileniu de despărţire, care ne poate duce să descoperim împreună rostul şi importanţa covârşitoare a Logosului întrupat pentru unitatea Bisericii. Căci Apostolul care ne spune că Fiul se roagă Tatălui „ca toţi să fie una", ne arată, chiar la începutul Evangheliei sale, că Iisus Hristos este Logosul Tatălui, „prin Care toate au fost făcute" (Ioan 1,1). O interesantă tentativă de redescoperire a „Logosului" în teologia catolică o reprezintă lucrarea lui Jacques Dupuis: „La rencontre du christianisme et des religions" (Cerf, Paris, 2002). *Dorinţa reconcilierii dintre Biserica apuseană şi cea răsăriteană constituie un al treilea aspect important care a fost luat în consideraţie la elaborarea acestui tratat de teologie dogmatică, în lumina Logosului Creator şi Mântuitor.*

V

Am întreprins această incursiune în domeniul eclesiologiei apusene şi răsăritene pentru a scoate în evidenţă importanţa considerabilă a raportului dintre Revelaţia divină şi cultura omenească în cadrul creştinismului răsăritean şi apusean. În timp ce

30. *Vizita apostolică a Papei Ioan Paul al II-lea în România.* „Osservatore Romano", Cahier special, 1999, p. 7.

creştinismul răsăritean a interpretat cultura în lumina Revelaţiei divine şi a depăşit dilemele teologice cu care s-a confruntat de-a lungul istoriei în lumina Logosului creator şi mântuitor, pe Care L-a aşezat la temelia lumii şi a Bisericii, creştinismul apusean a interpretat revelaţia divină în funcţie de cultura antică şi de dualismul ei, pe care l-a aşezat la baza lumii şi a Bisericii, dând naştere numeroaselor dileme cu care se confruntă până astăzi. Iată cele mai importante dintre ele. *Pe plan trinitar,* este vorba de dilema dintre natură şi persoană sau despre cea dintre unitate şi diversitate; *pe plan eclesiologic,* suntem confruntaţi de dilema dintre Hristos şi Biserică, dintre Biserica văzută şi nevăzută, dintre Biserica universală şi Bisericile particulare, sau dintre Scriptură şi Tradiţie, dintre Cuvânt şi Taine, sau dintre ierarhie şi popor; *pe plan soteriologic,* descoperim dilema dintre Hristos şi Duhul Sfânt, har creat şi har necreat, dintre har şi natură sau dintre credinţă şi fapte bune; *pe plan cosmologic,* întâlnim dilema dintre Biserică şi lume, dintre om şi natură sau dintre secularizare şi sacralizare, iar la nivel *eshatologic* ne lovim de dilema dintre Judecata particulară şi Judecata universală, ca şi multe altele. La baza tuturor acestor dileme se află *dilema fundamentală hristologică* dintre Divinitatea şi omenitatea Mântuitorului, dintre Iisus al istoriei şi Hristos al slavei, sau dintre Persoana şi opera Sa de răscumpărare. Desigur, pe calea acordurilor ecumenice, care se practică în ultima vreme între diferite Biserici apusene, dilemele pot sta împreună, în sens de reconciliere, dar nu se pot depăşi divergenţele esenţiale dintre ele. Vom arăta în cuprinsul acestei lucrări dogmatice că adevărata reconciliere şi complementaritate dintre dilemele la care ne-am referit mai sus se poate descoperi în lumina teologiei răsăritene, fiindcă această teologie are în centrul ei Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos Pantocratorul, Care depăşeşte dualismul dintre lumea naturală şi cea supranturală şi pune în lumină unitatea întregii creaţii în El însuşi. Scopul metodei noastre nu este cel de a expune, în mod comparativ, contrastele doctrinare dintre Bise-

ricile creştine, ca şi cum ar fi insolubile, ci de a porni în mod irenic de la problematica contemporană, pentru a sublinia că teologia răsăriteană poartă în ea capacitatea ontologică de a depăşi dilemele teologice care confruntă creştinismul sau ecumenismul actual şi de a păşi pe calea unităţii creştine în lumina lui Iisus Hristos ca Pantocrator.

Această metodă mai are şi alte însuşiri. Ea arată că dualismul ireductibil al gândirii antice a separat teologia de spiritualitate şi a obligat spiritualitatea creştină să oscileze între pietismul care fuge de lume şi activismul care se vrea prezent în lume. Este adevărat că acest activism este valoros atunci când e vorba de înfruntarea adversarilor externi, aşa cum s-a întâmplat de atâtea ori în trecut cu cruciadele, iar în vremea noastră cu mişcarea solidarităţii, îndreptată împotriva regimului comunist polonez, un adevărat titlu de glorie al Papei Ioan Paul al II-lea. Cu tot caracterul lor valoros însă, atât activismul, cât şi pietismul rămân neputincioase în faţa culturii secularizate, care aprinde patimile iraţionale din fiinţa omului şi îl incită la agresivitate, erotism sau violenţă mereu crescândă. Dimensiunea psihologică a spiritualităţii trebuie însoţită de dimensiunea ei ontologică, pentru ca amândouă, integrate în conţinutul unei teologii duhovniceşti, care are în centrul ei Persoana Mântuitorului, să poată contribui la înnoirea trupească şi sufletească a omului prin renaşterea lui spirituală şi morală în Hristos. Cât timp creştinismul nu va depăşi opoziţia dintre lumea sensibilă şi lumea inteligibilă, va asista neputincios la fenomenul secularizării, care îndepărtează omul tot mai mult de Dumnezeu şi îl transformă în prizonierul lumii materiale autonome.

Metoda pe care am adoptat-o permite apoi să folosim principiul selecţiei culturale pentru definirea raportului dintre cultură şi teologie în lumina Pantocratorului. Pe de o parte, această metodă ne arată că multe dintre operele artistice ale culturii antice poartă în ele germenele secularizării. „În ochii omului antic imaginile zeilor nu reprezentau ceea ce reprezintă pentru

noi icoanele sfinţilor bunăoară, ci aceste imagini se identifică cu înseşi zeităţile pe care le reprezintă. Dar aceste imagini, de obicei statui, sunt plăsmuiri culturale. Venerându-le ca atare şi identificând în ele puteri supranaturale, avem astfel un proces de divinizare a culturii. Cu alte cuvinte, în mişcarea sentimentului religios se produce următoarea deviaţie: de la idolatrizarea făpturilor din natură la idolatrizarea plăsmuirilor de artă. Divinizarea culturii e un fenomen cunoscut îndeosebi de religia Eladei. Antropomorfică prin excelenţă şi plasticizată prin capodoperele artistice ale inegalabilului geniu grec, religia Eladei sfârşeşte prin absorbirea totală a frumuseţii în artă. Istoricii antichităţii ne vorbesc de frecvenţa cazurilor când cultul pseudo-religios al formelor marmoreene îmbracă aspectul cu totul degenerat al misticismului erotic. E vorba de oameni care înnebuneau contemplând sânii şi şoldurile statuare ale zeiţelor"[31]. Renaşterea excelează şi ea prin operele geniale ale unor artişti celebri; totodată ea înseamnă şi o reîntoarcere la originile secularizante ale culturii antice, care nu ştia nimic despre transfigurarea omului şi naturii în Logosul întrupat.

Metoda pe care am adoptat-o şi principiul revelaţiei naturale permite să descoperim în cadrul culturii antice şi aspecte pozitive extrem de importante pentru viaţa şi misiunea Bisericii. În primul rând, este vorba de revelaţia naturală. În cultura antică şi îndeosebi în literatura şi filosofia greco-romană găsim o sumă de idei morale şi metafizice care se apropie în mod sensibil de doctrina creştină. Cu toate deficienţele ei, în cultura antică a existat totuşi o revelaţie naturală. Căci „în raţiunea umană a continuat să pâlpâie o lumină de înţelegere, fie şi numai dibuită, a înţelepciunii divine, ghicită dincolo de aparenţele făpturilor. Prezenţa lui Dumnezeu în lume şi posibilitatea raţiunii omeneşti de a primi impulsuri spre adevărul divin ne îndreptăţesc să vorbim de revelaţia naturală la neamurile antice, care n-au fost cu totul

31. Nichifor Crainic, *op. cit.*, p. 43.

părăsite de Providența dumnezeiască. Efectul ei este acel suspin negrăit și dor statornic după puterea care îi lipsea omenirii de a face binele, pe care totuși îl înțelegea și îl voia și despre care ne vorbește Pavel în epistola către Romani (8, 20). Fondul acesta de nădejde suspinată și obscură a făpturii aflate sub păcat îl numește Tertulian „anima naturaliter christiana", care nu este altceva decât formula revelației naturale. Geniile lumii antice i-au dat un rost mai mult sau mai puțin luminos în măsura în care operele lor vădesc apropieri de învățătura Logosului întrupat"[32].

Cultura contemporană și mai ales noua cultură științifică are la rândul ei aspecte pozitive și deosebit de prețioase pentru că a început să bată la porțile transcendenței divine. Este cu totul remarcabil faptul că știința europeană, care a debutat prin a fi în conflict cu religia, a început să descopere valoarea și importanța acestei ordini raționale a creației pentru cercetarea științifică. Savanții au început să vorbească astăzi despre „ordinea supremă care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, invizibilă, sensibilă, ordinea se află acolo, eternă și necesară, în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, prezentă totuși în fiecare particulă"[33]. Desigur, oamenii de știință interpretează această ordine în funcție de convingerile lor religioase, deiste sau panteiste, în mod subiectiv, dar ordinea ca atare aparține domeniului obiectiv al realității și nu se poate face abstracție de ea. Cardinalul Paul Poupard, Președintele Comisiei Pontificale pentru Cultură de la Vatican, afirmă în acest sens: „Raționalitatea naturii este o condiție necesară pentru activitatea științifică, o ipoteză care nu poate fi demonstrată științific, dar care rămâne indispensabilă pentru existența științei. Progresul științific nu numai că nu a dezmințit această ipoteză, ci pare chiar să demonstreze substanțiala ei corectitudine și să-i sporească importanța". Cum a scris P. Davies: „Nu putem demonstra raționalitatea lumii și este posibil ca în ultimă instanță să fie absurdă. Totuși, succesul științei este cel puțin o circumstanță care pledează în favoarea raționalității naturii"[34]. Această raționalitate a creației, la care se referă „profeții naturali", oamenii de geniu din domeniul științei contemporane, are importanță considerabilă pentru creștinism, fiindcă constituie o confirmare providențială a reconstrucției cosmologiei întreprinse de Sfântul Atanasie cel Mare, în secolul al IV-lea, pe temei biblic, în lumina Logosului suprem, prin Care toate au fost create (Ioan 1, 1-3).

32. *Ibidem*, p. 62.

33. Jean Guitton, *Dumnezeu și Știința*, Ed.Harisma, București, 1992, p. 57.

În fine, această rațională a creației, pusă în evidență de Sfântul Atanasie cel Mare și adoptată de oamenii de știință ca premisă a cercetării lor științifice, are mare importanță pentru misiunea Bisericii în lumea secularizată în care trăim astăzi. Vorbind despre sfințenie ca atribut divin, părintele Stăniloae lansează două afirmații importante. Mai întâi, că astăzi se susține, din nefericire, că „nu ne putem împărtăși de sfințenia lui Dumnezeu, iar în timpul din urmă această opinie s-a dezvoltat în teoria secularismului, conform căreia creștinismul a desființat sacrul ca o calitate a unor persoane, locuri, obiecte speciale, a profanizat totul. Însuși Fiul lui Dumnezeu, întrupându-Se ca om între oameni, S-ar fi profanizat"[35]. Această profanizare, care afectează creația și chiar pe Fiul lui Dumnezeu, își are explicația în teologia filosofică, care așază la bază creștinismului natura autonomă și amorfă specifică gândirii antice și închide creația în ea însăși, opunându-se prezenței lui Dumnezeu în lumea văzută, lăsând impresia că rolul creștinismului este acela de a secularizia lumea. A doua afirmație a părintelui Stăniloae arată că de fapt

34. În *Cristo e la Scienza*, „Cultura e fede", 2002, nr. 2, p. 106.

35. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, EIBMO, București, 1978, p. 260.

„creştinismul a desfiinţat într-un anumit sens graniţa dintre sacru şi profan, iar aceasta întrucât a dat posibilitate tuturor să devină sfinţi"[36]. Această afirmaţie a părintelui Stăniloae se întemeiază pe existenţa ordinii raţionale a cosmosului, care deschide lumea văzută pentru prezenţa şi lucrarea Logosul întrupat în cuprinsul ei, oferind astfel tuturor posibilitatea să devină sfinţi. Spiritualitatea răsăriteană are dimensiune ontologică fiindcă la baza creaţiei se află Logosul întrupat. Datorită acestui fapt, Dumnezeu nu S-a întrupat ca să profanizeze creaţia, ci ca s-o transfigureze în Iisus Hristos. *În lumina Logosului întrupat şi a ordinii raţionale a întregii creaţii, înfăţişarea aspectelor pozitive şi negative ale culturii antice, medievale sau contemporane constituie un al patrulea element fundamental al tratatului nostru de teologie dogmatică.*

VI

Dogmatica părintelui Dumitru Stăniloae are o importanţă considerabilă pentru creştinismul ortodox în special şi pentru creştinism în general. Sunt numeroşi teologi străini şi români care au pus în evidenţă valoarea particulară a teologiei sale dogmatice, tradusă în limbi de circulaţie internaţională, în mod integral sau parţial. Ne gândim la Olivier Clément, Jürgen Moltmann, D. Nesser, A. M. Allchin, Maciej Bielawsky, din rândul teologilor străini, sau la I.P.S.Daniel, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, la I.P.S. Antonie, Mitropolitul Transilvaniei, la Ion Bria, Dumitru Radu, Ioan Ică senior şi junior, la Mircea Păcurariu, Istvan Juhasz sau Emil Bartoş, din rândul teologilor ortodocşi sau ai altor confesiuni creştine din ţară. Maciej Bielawsky a consacrat o teză de doctorat doctrinei despre creaţie a părintelui Stăniloae, în care afirmă că ilustrul nostru dascăl priveşte creaţia "cu ochii lui Dumnezeu"[37]. Emil Bartoş, la rândul său, în teza de doctorat consacrată părintelui Stăniloae, demonstrează că doctrina acestui strălucit teolog despre îndumnezeire este un pas înainte în dialogul interconfesional din sfera teologiei creştine[38]. Tot astfel, I.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, care a dat primului volum din opera dogmatică a părintelui Stăniloae, tradus în franceză, titlul extrem de sugestiv: *Le Génie de l'Orthodoxie* , arată că întreaga teologie dogmatică a părintelui Stăniloae este centrată pe Logos şi întruparea Lui[39]. Toate studiile acestea, teze de doctorat sau traduceri ale operei părintelui Stăniloae, scot în evidenţă învăţătura de credinţă deosebit de preţioasă a marelui nostru dascăl şi de mare importanţă pentru creştinismul actual, anume: „centralitatea lui Hristos"[40].

36. *Ibidem*, p. 260.

37. Maciej Bielawsky, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 147.

38. Emil Bartoş, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Ed. Emanuel, Oradea, 1999.

39. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Le Génie de l'Orthodoxie*, Trad. fr. Dan Ilie Ciobotea, Desclée de Brouwer, Paris, 1985.

40. Père Dumitru Stăniloae, "La centralité du Christ, dans la theologie, la spiritualité et la mission orthodoxe", *Contacts*, no. 94, 4e trim., 1975. Acest studiu are importanţă majoră pentru teologia creştină în general şi mai ales pentru cea ortodoxă în special, căci şi în cadrul ei circulă de mai multă vreme numeroase curente şi teorii care intră în conflict cu credinţa de totdeauna a Bisericii, provocând confuzie şi dezorientare în rândul creştinilor. Dintre acestea amintim tendinţa de a pune în opoziţie lucrarea lui Hristos cu cea a Duhului Sfânt, una referindu-se numai la unitate şi cealaltă numai la diversitate, fiindcă nu se ţine seama de caracterul nedespărţit şi comun al lucrării treimice. S-a introdus în circulaţie şi aşa-zisa eclesiologie euharistică, care pune un accent atât de mare pe Biserica particulară, încât se uită de Biserica universală. Ne lovim apoi la tot pasul de doctrina „sofianică", care produce o adevărată confuzie panteistă între Dumnezeu şi om, fiindcă uită de energiile necreate. Există şi o tendinţa maniheistă, care identifică lumea cu păcatul şi se manifestă cu aversiune radicală faţă de aspectele pozitive ale culturii, fiindcă se uită că lumea creată de Dumnezeu rămâne bună în esenţa ei. Dacă examinăm aceste curente

Noi considerăm că părintele Stăniloae a progresat către conceptul centralității lui Hristos în două etape. Într-o primă etapă, părintele Stăniloae s-a aplecat cu precădere asupra mântuirii personale a omului în Hristos, așa cum rezultă din cunoscuta sa lucrare *Iisus Hristos - restaurarea omului*. În a doua parte a activității sale, părintele Stăniloae a fost stimulat de Adunarea generală de la New-Delhi, din 1961, a Consiliului Ecumenic al Bisericilor -,când Biserica noastră a fost primită ca membră a acestei organizații din două motive. Mai întâi, această Adunare generală a trecut de la baza hristologică a Consiliului Ecumenic al Bisericilor la o bază trinitară, care a oferit părintelui Stăniloae prilejul să trateze temele: *Comunitatea prin iubire* (1963), *Dumnezeu ca iubire* (1971), pentru ca în cele din urmă să sublinieze faptul că *Sfânta Treime este structură a supremei iubiri* (1970). În al doilea rând, această Adunare generală a avut ca orator principal pe episcopul luteran Joseph Sittler, care a subliniat în cuvântarea sa, în mod surprinzător, că „ astăzi avem nevoie, mai mult ca oricând, de o „hristologie ontologică", de un Hristos înțeles ca factor transformator al trupului și al cosmosului. Călăuza noastră, spunea el, trebuie să fie Irineu (de Lyon), și nu Augustin. Căci dacă pentru Augustin rămâne mereu un rest supus răului, pentru că materia este impură, pentru Irineu întruparea și opera mântuitoare a lui Iisus Hristos înseamnă că "făgăduința harului este oferită naturii întregi"[41]. Atât preocupările sale hristologice anterioare din cadrul teologiei patristice răsă-

mai îndeaproape, descoperim că la rădăcina lor se regăsește același dualism al gândirii antice, care introduce atâtea dileme inutile în viața Bisericii și a învățământului teologic, încât trece cu vederea peste importanța capitală pe care Logosul suprem o are în teologia ortodoxă. Avem datoria să rămânem credincioși tradiției apostolice, patristice și liturgice a Bisericii noastre, care are în centrul ei prezența și lucrarea lui Hristos în viața Bisericii și a lumii, fiindcă numai cu ajutorul Lui putem învinge tentația secularistă a lumii în care trăim.

41. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, EIBMO, București, 1978, p. 19.

ritene, cât și cuvântarea lui Sittler, pe care părintele Stăniloae a comentat-o pe larg la vreme sa (1963) și pe care o menționează și în tratatul său de teologie dogmatică (vol. III, p. 19), i-au întărit convingerea referitoare la centralitatea lui Hristos ca Logos creator și mântuitor, prezent în viața Bisericii Sale până la sfârșitul veacurilor. Acest concept, pus în circulație de ilustrul nostru dascăl cu ocazia întrunirii ecumenice de la Mânăstirea Cernica, în 1974, și publicat apoi în revista „Contacts" din Paris, în 1975, se întemeiază pe baze biblice (ioaneice sau pauline) și patristice (atanasiene sau maximiene) și scoate în evidență importanța fundamentală a Persoanei lui Iisus Hristos, ca Logos Creator și Mântuitor, în viața Bisericii și a creației,în contextul ecumenismului și problemelor lumii contemporane.

Numeroase tratate de teologie dogmatică ortodoxă adoptă adesea o poziție anti-catolică radicală, aceasta fiind un fel de compensație față de conținutul lor doctrinar profund influențat de teologia scolastică, care face abstracție de prezența personală a Mântuitorului în Biserică și lumea naturală datorită separației dintre teologie și spiritualitate. Începând din secolul trecut, teologia românească a fost ilustrată de câteva personalități care au căutat să depășească această dihotomie: Nichifor Crainic, Nicolae Chițescu și Dumitru Stăniloae. Ca și contemporanii săi, Nichifor Crainic a vorbit de teandrie, energiile necreate și cultură; Nicolae Chițescu a studiat problema paradigmelor divine și aspectul ontologic al răscumpărării, iar părintele Stăniloae a luptat să readucă gândirea ortodoxă pe făgașul ei patristic prin fuziunea dintre teologie și spiritualitate. Dacă „Teologia dogmatică și simbolică" apărută în 1958 constituie un pas înainte spre descoperirea sintezei între teologie și spiritualitate, opera dogmatică a părintelui Stăniloae este expresia acestei sinteze, care are în centrul ei Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos și excelează prin importanța capitală pe care o conferă prezenței și lucrării personale a Mântuitorului în viața Bisericii și a creației în lumina Tradiției apostolice și a Sfintei Scripturi, a Tradiției patristice și a Liturghiei bizantine, care împletește armonios „lex orandi"

cu "lex credendi". Rămânem profund îndatoraţi părintelui Stăniloae pentru această sinteză şi orientare teologică pe care am prezentat-o şi am sistematizat-o succint în lucrarea de faţă, căutând să scoatem în evidenţă capacitatea ei paradoxală de a depăşi dilemele teologice care confruntă creştinismul contemporan. Pentru toate câte i le datorăm, dorim să dedicăm această lucrare venerabilului nostru dascăl, la aniversarea centenarului naşterii sale, în semn de aleasă recunoştinţă.

Trei sunt elementele de bază pe care le-am avut în vedere la alcătuirea acestui tratat de teologie dogmatică: prezenţa şi lucrarea personală a Mântuitorului Iisus Hristos în viaţa Bisericii şi a creaţiei; ordinea armonioasă şi raţională a întregii creaţii, pusă în evidenţă de Sfântul Atanasie cel Mare şi asumată ca premisă fundamentală a cercetărilor ştiinţifice din domeniul fizicii subatomice, precum şi interacţiunea sau relaţia reciprocă dintre teologie şi cultură în decursul veacurilor, care a fost studiată cu talent şi competenţă de regretatul Nichifor Crainic. Aceste elemente, luate împreună, ne-au permis să descoperim importanţa şi valoarea lui Iisus Hristos ca Pantocrator, Logos Creator şi Mântuitor pentru viaţa şi misiunea Bisericii în lumea contemporană, sub două aspecte. Pe de o parte, Iisus Hristos în calitatea Sa de Pantocrator (Coloseni 1, 17) ne permite să depăşim autonomia lumii naturale, pentru a ne elibera de sub robia forţelor iraţionale cu care ne confruntăm din adâncul ontologic al fiinţei noastre, ca să dobândim libertatea interioară de fii ai lui Dumnezeu; pe de altă parte, Pantocratorul ne descoperă sensul devenirii istorice şi eshatologice a creaţiei întregi, ca să nu mai exploatăm natura în mod iresponsabil, pentru că rolul ei nu este cel de a fi întinată de om, ci să devină cer nou şi pământ nou la sfârşitul veacurilor. După cum remarca un teolog catolic, John Mc Charty, „numai Hristos cosmic ne mai poate slava"[42]. Afirmaţia este pe deplin justificată, căci după cum spune Mântuitorul: „Fără Mine

42. John Mc Charty, "Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie", în *Nouvelle Revue Théologique*, nr. 1, 1994, p. 46.

nu puteţi face nimic". Pentru toate aceste motive prezentate în cursul prolegomenei de faţă, am găsit de cuviinţă să intitulăm acest tratat de teologie dogmatică: "Iisus Hristos Pantocrator". *Căci El este Cel care priveşte din înălţimea scaunului ceresc către lumea pe care a zidit-o dreapta Sa şi pe care o duce spre desăvârşirea finală, după voia Tatălui, în puterea Duhului Sfânt.*

Dorim să subliniem totodată că modul de prezentare a doctrinei ortodoxe din cuprinsul tratatului nostru de teologie dogmatică se întemeiază pe afirmaţia Sfântului Atanasie cel Mare, că Logosul Tatălui *le ţine pe toate împreună şi pe fiecare în parte*. Pe de o parte, am căutat să prezentăm doctrina ortodoxă în cadrul unor capitole, subcapitole şi paragrafe concepute cât mai analitic şi sistematic posibil. Fiecare paragraf se încheie cu o concluzie, care rezumă ideea principală din cuprinsul lui, pentru ca astfel să fie cât mai uşor de reţinut. Pe de altă parte, am căutat ca aceste paragrafe, subcapitole sau capitole să expună cu fidelitate caracterul sintetic al doctrinei ortodoxe. Căci numai îmbinarea dintre metoda analitică şi cea sintetică, în lumina lui Iisus Hristos ca Pantocrator, ne permite să expunem învăţătura de credinţă ortodoxă cu claritate şi în chip distinct, şi astfel să poată fi asimilată fără dificultate de cei interesaţi.

Rămân profund recunoscător dascălilor mei, care m-au introdus în tezaurul de gândire şi spiritualitate al creştinismului răsăritean, şi doresc totodată să adresez Prea Fericirii Sale, Părintelui Patriarh Teoctist, un cuvânt de mulţumire pentru încurajarea şi preţuirea pe care a arătat-o faţă de strădania noastră de a elabora o teologie care să ţină pasul cu mersul vremii. Îi dorim din toată inima să ducă la bun sfârşit lucrarea de înălţare a Catedralei Mântuirii Neamului, ca simbol al unităţii de credinţă şi al identităţii noastre naţionale, ca expresie a respectului faţă de diversitatea etnică a celor ce locuiesc pe întinsul plaiurilor româneşti, dar şi ca punte de întâlnire între cultura răsăriteană şi

cea apuseană, acum când țara noastră face parte din structurile atlantice și se pregătește să adere la structurile europene[43].

43. Comunitatea europeană a adoptat de curând propria ei constituție fără să facă referință la Dumnezeu și creștinism. În urma acestui fapt, Cardinalul Ratzinger a ținut să declare cu privire la problema identității europene că societatea a pierdut certitudinile omului cu privire la Dumnezeu, la sine și la lume, precum și principiile morale fundamentale. În opinia sa, această „autodistrugere a conștiinței europene" constituie o problemă gravă pentru societatea contemporană. Iar dovada acestei autodistrugeri este evidențiată prin faptul că Europa se arată astăzi „mai deschisă spre valorile care-i sunt străine decât față de propriile principii. Europa astăzi caută să-și însușească principiile care stau la baza altor civilizații, ignorându-le pe cele proprii. Oricine dezonorează religia iudaică sau pe cea islamică în Europa este criticat, în schimb, atunci când este ofensat creștinismul se face apel la liberatatea de gândire, prezentată ca o zeitate supremă. Multiculturalismul este atât de încurajat și susținut astăzi, încât se ajunge uneori să se abandoneze ceea ce ne aparține. Interesul față de tradițiile religioase din Asia reflectă eșecul europenilor de a-și înțelege și însuși propria moștenire culturală. Credincioșii creștini au datoria să recunoască că alcătuiesc o minoritate creatoare în Europa contemporană, dar în același timp au datoria să militeze pentru reînvierea adevăratei culturi creștine europene, pentru ca Europa să-și redobândească astfel identitatea și să rămână în serviciul oamenilor".

Pentru redescoperirea adevăratei identități creștine a Europei, la care se face aluzie mai sus, ni se par extrem de interesante afirmațiile unui teolog catolic canadian John Mc Charty (*op.cit., supra*), care spune următoarele: „Cu toate că doctrina învierii obliga pe teologii catolici să implice trupul omenesc în opera răscumpărării, totuși, din cauza dihotomiei dintre natură și har (adică dintre lumea naturală și cea supranturală), cea mai mare parte din ei evită să asocieze universul fizic la actului răscumpărător al lui Hristos potrivit epistolelor pauline, care ne orientează către Hristos ca Răscumpărător, dar și către Hristos cosmic. Creația și Răscumpărarea sunt unite amândouă în primația lui Hristos. Există un singur Mijlocitor al creației și al răscumpărării. Creația și Răscumpărarea sunt intim și necesar legate prin acțiunea lui Hristos cosmic. Întreaga creație, adică umanitatea, pământul cu tot ceea ce conține el și negânditele hotare ale universului infinit sunt incluse toate în planul creator și răscumpărător al lui Dumnezeu, prin viața, moartea și învierea iubitului Său Fiu, Iisus Hristos, Domnul nostru, Creator și Răscumpărător. Suntem în luptă cu forțele care dirijează sistemele noastre economice, științifice, sociale, filosofice și teologice și care adesea se desfășoară orbește atunci când este vorba de pământ și natură, mama hrănitoare a întregii umanități, vieți și culturi. Credem că doar imaginea lui Hristos cosmic ne va ajuta să redescoperim totalitatea pământului, a cosmosului creat de El, prin El și pentru El. Poate că vom ajunge apoi să îmbrățișăm și pământul cu brațele noastre întinse, ca Hristos pe lemnul Crucii. O îmbrățișare cosmică, universală, prin Hristos cosmic".

Dăm slavă și mulțumim Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Atotțiitorul și Împlinitorul a toată creația, pentru lumina și ajutorul de sus pe care ni l-a acordat, în marea Sa milostivire, ca să ducem la bun sfârșit această lucrare, spre lauda și mărirea Sa veșnică. În duhul Tradiției apostolice și patristice am căutat să atragem atenția și să avertizăm asupra faptului că orice Biserică, dacă face abstracție de prezența și lucrarea lui Hristos însuși în cuprinsul ei și în cel al creației, își pierde puterea spirituală și rămâne fără răspuns în fața sfidărilor care vin din partea lumii secularizate. Biserica și structurile ei trebuie să rămână transparente pentru prezența și lucrarea lui Hristos ca Pantocrator, Logos Creator și Mântuitor, ca să ducă astfel la bun sfârșit misiunea profetică care i-a fost încredințată de Domnul, de a fi lumină a lumii și sare a pământului și de a înainta o dată cu creația spre cerul nou și pământul nou al Împărăției lui Dumnezeu.

În cuprinsul acestei prolegomene și noi am subliniat că numai în lumina lui Hristos cosmic, Pantocrator, Creator și Răscumpărător al universului, putem depăși dualismul ireductibil dintre lumea naturală și supranaturală, împrumutat din cultura antică, care se găsește la originea problemelor evocate de Card. Ratzinger. Aceasta din două motive: mai întâi, pentru că numai cu ajutorul lui Hristos omul se poate elibera de sub dominația forțelor iraționale cu care se confruntă în adâncul ființei lui, ca să dobândească "libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu", și apoi, pentru ca omul să vină astfel în întâmpinarea aspirațiilor creației de a se elibera de sub puterea stricăciunii (Romani 8, 20), ca să-și regăsească sensul devenirii ei eshatologice.

REVELAȚIA DUMNEZEIASCĂ

Izvoarele Revelației divine

Prin Revelație se înțelege lucrarea lui Dumnezeu de a Se descoperi pe Sine lumii create de El, mai întâi prin proorocii Vechiului Testament, unde Se revelează prin cuvânt, semne și lucruri, și apoi, personal, prin Fiul Său, ca Taină a voii Sale, „în care sunt ascunse toate vistieriile înțelepciunii și ale cunoștinței" (Coloseni 2, 2-3). Învățătura despre descoperirea lui Dumnezeu este mărturisită și confirmată de Sfânta Scriptură (Evrei 1, 1). Deși Dumnezeu este veșnic, ascuns și nevăzut (Coloseni 1, 15: I Timotei 1, 17), necunoscut și necuprins cu mintea după ființa Sa (Ioan 1, 18; Timotei 6, 18), totuși, din iubire, S-a arătat pe Sine și a vorbit oamenilor (Ioan 15, 14-15), voind astfel ca „toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină" (I Timotei 3, 4). Fără descoperirea Sa oamenii n-ar fi putut depăși panteismul și să-L cunoască ca pe un Dumnezeu viu și personal (I Corinteni 1, 21). Despre iubirea lui Dumnezeu față de lume ne vorbește Scriptura atunci când spune că: „Dumnezeu a iubit lumea atât de mult, încât pe Fiul Său L-a trimis, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică (Ioan 3, 16). *Dumnezeu Se revelează din iubire față de oameni.*

Înainte de întruparea lui Iisus Hristos Dumnezeu S-a descoperit oamenilor „în multe rânduri și în multe feluri" (Evrei 1, 1), începând cu făgăduința de mântuire făcută lui Adam și Evei, după căderea lor în păcat (Facere 3, 15), prin legămintele încheiate cu patriarhii Vechiului Testament: Noe, Avraam, Moise și David, prin faptele, semnele, viziunile și profețiile săvârșite prin proorocii Legii Vechi. Descoperirea făcută în această perioadă are un caracter de pregătire și făgăduință, cu scopul de a conduce lumea

către Iisus Hristos. Partea esențială a Vechiului Testament o constituie cele zece porunci date lui Moise pe Muntele Sinai, Decalogul (Exod 20, 1-7; Deuteronom 5, 6-21), sau cele două Table ale Legii, care cuprind datoriile pe care le are omul față de Dumnezeu și aproapele său. Mântuitorul a spus că Decalogul își menține valabilitatea, chiar dacă este completat cu învățăturile Evangheliei (Marcu 10, 17-21), potrivit predicii Sale de pe Munte (Matei 5, 1-48). Jertfele Vechiului Testament au fost simboluri ale Jertfei unice pe care a adus-o o dată pentru totdeauna Fiul lui Dumnezeu întrupat. Proorocul Isaia a vestit nașterea Mântuitorului din Fecioară (Isaia 7, 21), iar Cortul mărturiei simbolizează Trupul pe care Cuvântul l-a asumat din Sfânta Fecioară. Prin Vechiul Testament Dumnezeu a pregătit poporul pe care l-a ales pentru primirea Domnului Iisus Hristos. *Vechiul Testament a fost pedagog către Hristos.*

La „plinirea vremii" Dumnezeu „S-a arătat în trup" (I Timotei 3, 16), S-a descoperit în Persoana Fiului" (Galateni 4, 4), luând chip de om: „Și Cuvântul trup S-a făcut" (Ioan 1, 14). Prin viața, moartea și Învierea Cuvântului întrupat se realizează iconomia mântuirii (Efeseni 1, 9), oamenii devenind „părtași ai firii dumnezeiești" (Efeseni 2, 18; II Petru 1, 4), întrucât în Persoana lui Iisus Hristos „Chipul lui Dumnezeu cel nevăzut" (Coloseni 1, 5), Dumnezeu însuși este prezent în mod personal în mijlocul oamenilor. "Evanghelia lui Hristos" (Galateni 1, 7; Fapte 8, 35; 12, 38) constituie izvorul unic și deplin al descoperirii dumnezeiești. Iisus Hristos este Mijlocitorul unui nou Legământ, vestit de proorocul Ieremia (31, 31), un Legământ definitiv, în care s-au împlinit toate făgăduințele făcute mai înainte de Dumnezeu (II Corinteni 1, 20). Cu Vechiul Testament, Noul Testament se află într-un raport de continuitate, dar și de desăvârșire (Matei 5, 17-19; I Corinteni 15, 3-4; Romani 3, 21,31). Revelația lui Dumnezeu în Iisus Hristos este „Evanghelia mântuirii" (Efeseni 1, 13) și constituie sfârșitul și plinirea Revelației lui Dumnezeu. Ea

este dată o dată pentru totdeauna, căci „Cuvântul lui Dumnezeu rămâne în veac" (Petru 1,25). Sfinții Apostoli sunt cei dintâi mijlocitori direcți ai Evangheliei lui Hristos (II Corinteni 15,1; Galateni 1,2), pe care au păstrat-o în forma cea mai curată și neschimbată, care se află la temelia Bisericii: „Voi sunteți zidiți pe temelia apostolilor și a proorocilor, piatra din capul unghiului fiind Însuși Iisus Hristos" (Efeseni 2,20), care rămâne în veac: „Calea, Adevărul și Viața" (Ioan 17,17). *Revelația dumnezeiască cuprinsă în Noul Testament se identifică cu Persoana lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea noastră.*

Revelația naturală și revelația supranaturală

În afară de Revelația supranaturală există și Revelația naturală, întrucât izvoarele cunoașterii lui Dumnezeu sunt două și inseparabile. Revelația naturală ni se dă prin toate lucrurile create de Dumnezeu, din lumea exterioară sau din cea lăuntrică a omului. Omul poate cunoaște pe Dumnezeu în chip natural și prin puterile lui firești de cunoaștere, primite de la Dumnezeu, adică prin conștiință, intuiție sau rațiune, înțeleasă ca dreaptă judecată. Toate acestea sunt "ochi ai sufletului", prin care omul citește în cartea creației și descifrează din cuprinsul ei existența unui Creator preaînțelept și atotputernic al lumii. Căci după cuvântul Psalmistului: „cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria" (Psalm 18, 2). Iar Sfântul Apostol Pavel arată că: „cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi veșnica Lui putere și Dumnezeire" (Romani 1, 20). Aceasta fiindcă: „ceea ce este cunoscut despre Dumnezeu, este vădit între ei; căci Dumnezeu le-a vădit lor" (Romani 1, 19). Dar cunoașterea naturală a lui Dumnezeu nu are caracter autonom, ci se datorează atât Cuvântului divin, „Care luminează pe tot omul, care vine în lume" (Ioan 1, 9), cât și Duhului lui Dumnezeu, „Care Se purta peste ape" (Facerea 1, 2) ca să mențină toate lucrurile în unitatea lor

reciprocă. După cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Nici harul dumnezeiesc nu produce iluminările cunoștinței, dacă nu e cineva în stare să primească iluminarea prin puterea naturală, nici capacitatea de primire a acestuia nu produce iluminarea cunoștinței fără harul care să o dăruiască"[1]. Fără lumina duhovnicească, nu ar primi mintea omenească niciodată vreo vedere duhovnicească[2], căci „Duhul lui Dumnezeu nu lipsește din nici o făptură"[3]. Noțiunea de natural și supranatural a fost pusă în circulație de scolastică, creația transformându-se în realitate autonomă, care pierde legătura cu Dumnezeu. *Cunoașterea lui Dumnezeu prin revelația naturală, ca și creația însăși, nu are caracter autonom, ci teonom, fiindcă este luminată de Cuvântul Tatălui prin Duhul Sfânt.*

„Teologia naturală", promovată de scolastică, a căutat să ridice mintea omului către Dumnezeu pornind de la legăturile exterioare sau cauzale dintre lucrurile create ale lumii naturale. Dar această teologie a făcut abstracție de raționalitatea interioară a creației și a conceput natura în funcție de substanțialismul aristotelic, care rămâne amorf și omogen în esența lui. Astfel teologia naturală consideră că lumea văzută are caracter autonom, iar Dumnezeu rămâne izolat în propria Sa transcendență, în mod deist. Din fericire, pe căile necunoscute ale Providenței divine, cultura științifică contemporană a fost silită să apeleze la ordinea rațională a naturii pentru a reconcilia dezordinea aparentă din lumea particulelor elementare cu armonia cosmică[4]. Această ordine rațională a universului, care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor, plasată undeva „foarte sus", dar „prezentă în fiecare particulă"[5],

1. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în „Filocalia", vol. 3, Sibiu, 1944, p. 312.
2. *Ibidem*, p. 314.
3. *Ibidem*, p. 48.
4. Jurgen Moltmann, *God in Creation*, SCM Press, London, 1985, p. 11.
5. Jean Guitton, *Dumnezeu și știința*, Ed. Harisma, București, 1852, p. 54.

după cum ne arată oamenii de ştiinţă, vine să confirme construcţia cosmologică întreprinsă de Sfântul Atanasie cel Mare în secolul al IV-lea, pe temeiul Revelaţiei divine (Ioan 1, 1-3). Ilustrul Părinte alexandrin arată că Logosul divin „alcătuieşte o singură lume şi o unică rânduială, frumoasă şi armonioasă, El însuşi rămânând nemişcat, dar mişcându-le pe toate, după bunăvoinţa Tatălui"[6]. Datorită ordinii relaţionale a creaţiei, ca reflex treimic în creaţie[7], se depăşeşte ruptura dintre lumea sensibilă şi cea inteligibilă şi se restituie naturii caracterul ei revelaţional. Pe bună dreptate se consideră că „raţionalitatea naturii este o condiţie necesară activităţii ştiinţifice şi rămâne indispensabilă pentru existenţa ştiinţei"[8]. *Ordinea raţională a universului, care se află la baza Revelaţiei naturale, în lumina Logosului etern, se bucură de apreciere deosebită în rândul savanţilor din domeniul fizicii fundamentale.*

În lumina gândirii patristice, ilustrată de Sfinţii Atanasie cel Mare şi Maxim Mărturisitorul, se poate spune că universul este organizat într-un mod corespunzător capacităţii noastre de cunoaştere, fiindcă dispune de o raţionalitate care poate fi cunoscută de raţiunea omului, iar raţionalitatea cosmosului constituie dovada faptului că acesta este produsul unei Fiinţe raţionale, Care vrea ca acesta să fie cunoscut de om prin raţiunea lui. Conţinutul revelaţiei naturale îl constituie atât cosmosul, cât şi omul, dotat cu raţiune, cu conştiinţă şi libertate, ca subiect capabil să cunoască revelaţia naturală şi să tindă spre Dumnezeu ca fiinţă personală. Această raţionalitate a creaţiei îşi descoperă adevăratul sens numai în lumina Revelaţiei supranaturale, care ni-L

6. Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt către elini*, PSB, vol. 15, Bucureşti, 1987, p. 79.

7. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Bucureşti, 1978, p. 288.

8. Card. Paul Poupard, *Cristo e la Scienza*, „Cultura e Fede", Pontificium Consilium de Cultura, Civitas Vaticana, IX, 2, 2001, p.106.

înfăţişează pe Dumnezeu ca fiinţă raţională, iar raţionalitatea universului, ca mijloc de dialog personal între Creator şi creatură în vederea eternizării lor în Dumnezeu[9]. Revelaţia naturală porneşte de jos în sus, de la creaţie la Dumnezeu, iar Revelaţia supranaturală coboară de la Dumnezeu la om, şi amândouă se întâlnesc în raţionalitatea interioară a creaţiei, susţinută de lucrarea lui Dumnezeu ca Logos Creator[10]. *În lumina Logosului Creator, raţionalitatea creaţiei constituie temelia ontologică a legăturii indisolubile dintre revelaţia naturală şi cea supranaturală.*

Biserica Ortodoxă consideră că revelaţia naturală este cunoscută şi înţeleasă în lumina Revelaţiei supranaturale, fiind menţinută neîncetat de Dumnezeu prin acţiunea Sa supranaturală. Actele supranaturale ale Revelaţiei directe a lui Dumnezeu dau creaturii nădejdea că se vor ridica prin harul lui Dumnezeu deasupra naturii[11]. Sfântul Maxim Mărturisitorul nu face o deosebire esenţială între revelaţia naturală şi Revelaţia supranaturală,

9. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I. p 10.

10. Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*, Ed. Mitropoliei Moldovei, Iaşi, 1944, p. 7. „Cosmosul este expresia în timp şi spaţiu a gândirii lui Dumnezeu prin Iisus Hristos,şi modul de reintegrare a noastră în sensul lui este modul creştin de a lucra, adică modul teandric. Universul ne depăşeşte prin masivitatea-i nemăsurată, dar la rândul nostru îl putem depăşi prin puterea spiritului, zicea Pascal. Această depăşire în spirit la care se gândeşte filosoful francez, e fără îndoială cea creştină. Căci nimeni n-ar putea depăşi universul în spirit decât situându-se dincolo de marginile lui, în perspectiva gândirii divine. Dinlăuntrul lumii, care ne copleşeşte, nu putem evada în sensul ei divin decât numai dacă ştim aprioric că e făptura lui Dumnezeu. Din afara ei însă, înţelesul i se luminează ca faţa lumii bătută de dogoarea soarelui. Spre deosebire de toate religiile şi filosofiile pământului, Iisus Hristos a adus omului acest dar îndoit: de a-l ridica dintr-o dată deasupra universului, pentru a-i pătrunde înţelesul din perspectiva gândirii divine, şi de a-i pune la îndemână modul teandric prin care să se reintegreze în sensul descoperit. A gândi lumea precum Dumnezeu o gândeşte, a o iubi precum El o iubeşte şi a lucra în ea precum El lucrează, iată în ce stă modul teandric al credinţei şi al înţelepciunii creştine, modul lui Iisus Hristos".

11. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 29.

fiindcă Sfânta Scriptură este expresia încorporării Revelației supranaturale în persoane și acțiunii istorice naturale. Revelația supranaturală se desfășoară în cadrul revelației naturale, scoțând în evidență lucrarea lui Dumnezeu, Care conduce lumea fizică și istorică spre ținta pe care i-a stabilit-o din veci. Lucrarea lui Dumnezeu în cadrul revelației naturale nu este la fel de accentuată și de vădită ca în cea supranaturală. Fără ajutorul Revelației supranaturale omul nu poate depăși panteismul religios sau filosofic, ca să poată cunoaște pe Dumnezeu ca ființă personală. Dar lucrarea lui Dumnezeu din cadrul Revelației supranaturale nu poate fi concepută în afara revelației naturale, pe care Dumnezeu a înscris-o în ființa omului și a creației, ca aspirație profetică spre scopul lor final (Romani 2, 14-15). Este extrem de edificator din acest punct de vedere cuvântul Apostolului Pavel, care spune că întreaga creație suspină după eliberarea din stricăciune, pentru a ajunge la slava fiilor lui Dumnezeu (Romani 8, 20). Autonomia creației de care se vorbește astăzi nu poate anula aspirația naturală a omului și a creației orientate către împlinirea lor în Dumnezeul personal al Revelației supranaturale[12]. *Prin lucrarea lui Dumnezeu, revelația naturală și supranaturală se susțin și se afirmă reciproc. Revelația supranaturală nu poate exista fără revelația naturală, iar revelația naturală își găsește împlinirea în Revelația supranaturală.*

Este adevărat că acolo unde Revelația supranaturală n-a mai însoțit revelația naturală și unde aceasta a rămas unica revelație, s-au produs grave întunecări ale credinței naturale în Dumnezeu,

12. Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului*, Ed. Moldova, Iași, 1994, p. 9. „Conceptul modern de autonomie a rațiunii vine din umanismul păgân, adică din încrederea nelimitată în puterea individului de a se ridica deasupra lumii formulându-i sau dictându-i legile lui. E o atitudine de orgoliu, care reproduce la infinit și consacră păcatul lui Adam, căzut prin trufie în clipa când îl îmbăta iluzia înălțării prin propria natură. Lumea dinainte de Hristos a gândit în această autonomie; lumea divorțată de Hristos s-a întors la ea, reluând păcatul de la capăt".

dându-se naștere religiilor păgâne, cu idei foarte neclare despre Dumnezeu, care de cele mai multe ori confundau Creatorul cu natura creației și făceau nesigură persistența persoanei umane în eternitate[13]. Acesta este motivul pentru Apostolul Pavel spune că "mânia lui Dumnezeu se descoperă din cer peste toată păgânătatea și peste toată nelegiuirea oamenilor care țin adevărul în robia nedreptății" (Romani 1, 17). Dar cu toată eroarea subiectivă de care au dat dovadă oamenii, din cauza păcatului, totuși aceasta n-a desființat caracterul obiectiv al legii naturale înscris în ființa oamenilor, susținută de lucrarea lui Dumnezeu, așa cum spune Sfântul Pavel: „Păgânii cei ce nu au lege, din fire fac ale legii" (Romani 2, 14-15). În principiu, nu este exclusă o cunoaștere mai dreaptă a lui Dumnezeu și a sensului vieții noastre prin revelația naturală, luată în ea însăși, deși sunt foarte rari aceia care o sesizează în punctele ei fundamentale, și niciodată nu capătă o deplină claritate și siguranță fără o influență a Revelației supranaturale. De aceea, în virtutea Logosului dumnezeiesc, „Care luminează pe orice om care vine în lume" (Ioan 1, 10), au existat și la popoarele păgâne, și mai ales la greci, oameni care au înregistrat unele progrese importante pe calea cunoașterii lui Dumnezeu[14]. Cu toate că filosofii greci nu s-au ridicat la o cunoaștere tot atât de clară a lui Dumnezeu precum este cea cuprinsă în Vechiul Testament, totuși au făcut pași importanți pe calea monoteismului. Dacă Platon a vorbit despre ideea supremă de adevăr, bine sau frumos, Aristotel a trecut de la mitologie la o interpretare mai rațională a lumii, iar Filon din Alexandria a vorbit chiar și despre „Logos"[15]. *Logosul divin S-a folosit de profeții*

13. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 27.

14. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op.cit.*, p. 48.

15. Nicihfor Crainic, *op.cit.*, p. 62. „În cultura păgână și îndeosebi în literatura și filosofia greco-romană găsim o sumă de idei morale și metafizice care se apropie sensibil de doctrina creștină. Care este explicația teologică a unor astfel de coincidențe, distanțate cu veacuri și venind dintr-o lume atât de străină totuși spiritului creștin? Scriitorii bisericești ne dau două explicații.

revelației naturale ca să pregătească oamenii pentru primirea Revelației supranaturale depline pe care a adus-o de Hristos.

Prin revelația naturală Dumnezeu conduce pe omul care crede, prin vorbire indirectă, către cunoașterea Sa însăși, folosindu-se de împrejurările vieții (probleme, greutăți, dureri, gânduri etc.)[16]. Prin Revelația supranaturală Dumnezeu se adresează însă direct conștiinței omului prin trimișii Săi, ca să le descopere oamenilor voia Sa[17]. Este vorba de profeții Vechiului Testament, care au descoperit oamenilor planul lui Dumnezeu cu privire la mântuirea lumii în Hristos și care au săvârșit acte supranaturale, pe lângă învățătura adusă de ei, ca să pună în evidență superioritatea Persoanei dumnezeiești față de natură. Ei pregătesc calea lui Hristos, Care a exercitat puterea dumnezeiască nu numai asupra naturii exterioare, așa cum s-a întâmplat în Vechiul Testament cu Noe, Moise sau Ilie, ci și asupra propriei naturii, pe care a spiritualizat-o la maximum, prin actele Sale mântuitoare, în puterea Duhului Sfânt. Cuvintele și actele lui Dumnezeu din cele două revelații, naturală și supranaturală, se întâlnesc în Hristos, în procesul îndum-

Una este presupunerea că filosofii Eladei, care s-au ridicat până la ideea monoteistă, au fost influențați de doctrina Vechiului Testament. Ea este formulată mai ales de Justin Martirul, de Clement Alexandrinul, de Origen și de Fericitul Augustin, care cred că Platon a luat în Egipt contact cu Biblia. Ipoteza e verosimilă și posibilă, deși traducerea Septuagintei a apărut după ce Platon și Aristotel trecuseră la cele veșnice. A doua explicare este incomparabil mai largă și mai adâncă și este de natură teologică antică prin ideea revelației naturale... Noi știm că, până la plinirea vremii, lumea n-a cunoscut Logosul din cauza păcatului, care a întunecat chipul lui Dumnezeu în om fără să-l distrugă. Cu alte cuvinte, în rațiunea umană a continuat să pâlpâie o lumină de înțelegere, fie și numai dibuită, a înțelepciunii divine, ghicită dincolo de aparențele făpturilor.... Geniile lumii păgâne i-au dat un rost mai mult sau mai puțin luminos acestei înțelepciuni, în măsura în care în operele lor vădesc apropieri de învățătura Logosului întrupat".

16. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 34.

17. *Ibidem.*

nezeirii firii Sale umane[18]. Revelația nu se rezumă la descoperirea unor cunoștințe teoretice despre un Dumnezeu închis în transcendența Sa, ci cuprinde acțiunea de coborâre a lui Dumnezeu la om și înălțarea omului la Dumnezeu. Începând din ziua Cincizecimii Hristos conduce omul și creația, prin puterea Sfântului Duh, spre cerul și pământul nou ale Împărăției lui Dumnezeu. El este prezentat în Revelație ca Proorocul care va realiza profeția[19]. *Hristos este supremul Prooroc în Care revelația naturală și cea supranaturală își află împlinirea lor ultimă.*

Problematica contemporană

Revelația naturală și supranaturală au constituit o preocupare continuă a teologiei creștine și au dat naștere la interpretări interesante, în funcție de contextul cultural al lumii contemporane. În teologia protestantă există patru direcții principale de interpretare a Revelației divine. Mai întâi, este vorba de interpretarea dialectică a Revelației divine, pe care a elaborat-o Karl Barth (1886-1968) ca un fel de antidot față de teologia liberală, dominantă în teologia protestantă până la începutul secolului al XX-lea. Barth a adus o adevărată răsturnare în câmpul gândirii protestante, fiindcă a refuzat să mai caute sinteza dintre teologie și cultură în sensul teologiei liberale, arătând că sensul teologiei este acela de a păstra pe Dumnezeu în alteritatea Sa radicală față de cultură. Dumnezeu, „Cel cu totul Altul" (Der ganze Andere), neagă orice realitate pur umană, printre care și religia, înțeleasă ca o tentativă umană de a intra în posesia inefabilului. Dar dacă pe de o parte, Dumnezeu neagă religia și cultura, pe de altă parte, Își dă consimțământul Său cu privire la mântuirea lumii. Teologia dialectică a lui Barth își trage numele tocmai de la acest „da" și „nu" pe care Dumnezeu Îl pronunță în raport cu lumea[20]. *Ba-*

18. *Ibidem*, p. 38.

19. *Ibidem*, p. 48.

20. F. Ardusso, *Teologia contemporanea*, în „Nuovo Dizionario di Teologia", Edizioni Paoline, Torino, 1988, p. 2058

zată pe caracterul obiectiv al Revelației divine, teologia dialectică a voit să pună capăt interpretărilor subiectiviste, liberale sau culturale ale Revelației divine.

În al doilea rând, este vorba de „teologia existenței", elaborată de Bultmann. Evitând să pună în discuție teologia dialectică a lui Karl Barth, Bultmann a căutat, într-un sens opus ei, să ia în considerație rolul culturii în raport cu teologia și să rezolve problema „înțelegerii" (Verständnis) mesajului divin de către omul care ascultă, provocat de cuvântul lui Dumnezeu, în contextul culturii secularizate. Omul este capabil să înțeleagă cuvântul revelat pentru că, înainte de a fi interpelat de Cuvânt, el dispune de o „preînțelegere" (Vorverständnis) a existenței. Este vorba aici de un fel de capacitate intelectuală împrumutată din filosofia heideggeriană, care face posibilă decizia credinței din partea omului în raport cu Dumnezeu. Dar mesajul biblic nu poate determina omul să adopte o decizie a credinței dacă acest mesaj nu este „demitologizat", adică eliberat de țesătura lui mitică sau sacră, care constituie un obstacol în calea înțelegerii mesajului evanghelic din partea omului secularizat. Bultmann a elaborat o teorie hermeneutică care își propune să înțeleagă semnificația afirmațiilor biblice în funcție de orizontul culturii secularizate, specific omului modern[21]. *Ca să adapteze mesajul biblic la mentalitatea secularizată a omului contemporan, Bultmann a căutat să golească cuvântul lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură de dimensiunea lui sacră.*

În al treilea rând, în cadrul teologiei protestante și-a făcut apariția hermineutica limbajului, ca o reacție împotriva teologiei existenței promovată de Bultmann. Inspirată de filosofia lui M. Heidegger și H. G. Gadamar, noua hermeneutică constituie o răsturnare a poziției hermeneutice a lui Bultmann, fiindcă în centrul ei nu se mai află existența omului (Dasein) și capacitatea de înțelegere (Verständnis), în căutarea unui limbaj demitologizat

21. *Ibidem*, p. 2059.

adecvat, ca să se poată exprima autentic, ci limbajul însuși, în interiorul căruia omul se regăsește originar și atinge propria lor înțelegere. Limbajul este cel ce interpretează existența, nu invers. Această răsturnare a raportului dintre existență și limbaj a dat naștere unui interes înnoit pentru traducerea lingvistică în cadrul teologiei creștine și pentru Iisus al istoriei, ca „toposuri" necesare pentru atingerea înțelegerii, care nu poate fi asigurată de sintonia aistorică bultmanniană a existenței umane cu „kerigma" sau „lucrul" despre care tratează textul biblic[22]. *Teologia limbajului ține un loc intermediar și marchează trecerea de la teologia existenței lui Bultmann la teologia istorică, care nu va întârzia să apară.*

În al patrulea rând, este vorba de teologia istoriei, pentru care au militat atât O. Cullmann, cât și W. Pannenberg, amândoi luterani. Primul dintre ei, O. Culltmann, l-a acuzat pe Bultmann că zădărnicește istoria atunci când caută să rezolve evenimentul credinței subiective prin întâlnirea aistorică cu cuvântul kerigmei. Cel de-al doilea, Pannenberg, care înțelege Revelația ca istorie, și nu ca tradiție lingvistică, a contestat premisa „fideistă" a unei hermeneutici care vede în limbaj orizontul mai înțelegător sau comprehensibil al Revelației. În interiorul acestui orizont, în care limbajul rămâne mereu anterior celui care ascultă cuvântul, nu mai sunt posibile afirmații adevărate, ci numai afirmații comunicative. Afirmații adevărate sunt posibile, după Pannenberg, atunci când orizontul ultim nu mai este limbajul, ci istoria, în drumul ei către împlinirea finală[23]. Astfel, trecând de la teologia dialectică la cea existențială și la cea a limbajului, gândirea protestantă ajunge în cele din urmă să descopere dimensiunea istorică a Revelației divine pe care o aflăm în Vechiul și Noul Testament. *Cu tot interesul ei pentru teologia istorică, gândirea protestantă păstrează o tăcere deplină asupra Revalației natu-*

22. *Ibidem*. p. 2059.
23. *Ibidem*, p. 2060.

rale, atât pentru exagerarea importanței ei din partea scolasticii, cât și pentru faptul că păcatul ar fi șters chipul lui Dumnezeu din om.

Una din noutățile celui de-al doilea Conciliu de la Vatican constă în reliefarea dimensiunii istorice a Revelației divine. „Căci a plăcut lui Dumnezeu, spune textul conciliar, în înțelepciunea Sa și în bunătatea Sa, să Se descopere în Persoană și să facă cunoscut misterul voinței Sale (Efeseni 1, 9), grație căruia oamenii pot avea acces, prin Hristos, Cuvântul care S-a făcut trup, în Duhul Sfânt, alături de Tatăl, și să participe la natura divină" (Efeseni 2, 18; II Petru 1, 4). „Scopul divin al Revelației se realizează prin acțiuni și cuvinte intim legate între ele și se luminează reciproc. Revelația comportă o pedagogie divină particulară: Dumnezeu Se comunică treptat omului, pregătindu-l gradat să primească Revelația supranaturală despre El însuși, care va culmina în Persoana și misiunea Cuvântului întrupat, Iisus Hristos"[24]. La rândul lor, Apostolii au încredințat Revelația divină Bisericii, ca să fie păstrată și interpretată de episcopi în frunte cu Pontiful roman. Datorită acestui fapt, „Pontiful roman și episcopii se străduiesc cu zel să scruteze conștiincios Revelația divină și să o enunțe corect, cu conștiința datoriei lor și a gravității lucrului, recurgând la mijloace convenabile, fără să primească în depozitul divin al credinței vreo revelație nouă"[25].

Pe cât de clare sunt afirmațiile de la Vatican II cu privire la Revelația supranaturală, pe atât de neclare sunt cele cu privire la revelația naturală. Aceasta, pentru că Vatican II nu vorbește de „revelația naturală" a lui Dumnezeu către om, ci de „cunoașterea naturală a lui Dumnezeu" de către om. Explicația acestui fenomen constă în faptul că Dumnezeu nu Se revelează natural față de om prin Logosul divin (Ioan 1, 9), ci numai omul cunoaște pe Dumnezeu prin propria sa rațiune, în mod autonom. Pe de o parte, se face abstracție de Logosul Tatălui, Care luminează pe orice om care vine în lume, iar pe de altă parte, se manifestă o încredere excesivă în puterea rațiunii umane, care poate cunoaște natural pe Dumnezeu, fără ajutorul harului divin. Căci „Dumnezeu, Principiu și Sfârșit al tuturor lucrurilor, poate fi cunoscut cu certitudine prin lumina naturală a rațiunii umane pornind de la lucrurile create" (Romani 1, 20). Este adevărat că rațiunea umană nu poate cunoaște realitățile ordinii divine, cum ar fi hotărârea de mântuire a lumii, fără ajutorul Revelației supranaturale, dar omul nu poate cunoaște pe Dumnezeu pe cale naturală fără prezența Logosului în creație"[26]. „Este regretabil, spune Jacques Dupuis, teolog catolic belgian, că de-a lungul secolelor teologia a pierdut semnificația mereu mai profundă a teologiei Cuvântului luminător, reducând adesea semnificația prezenței Sale universale la posibilitatea inerentă oricărei ființe umane, la un fel de cunoștință naturală a lui Dumnezeu. S-a pierdut astfel un izvor prețios în evaluarea pozitivă a tradițiilor religioase din afara tradiției creștine"[27]. Este adevărat că Vatican II a introdus o schimbare radicală în atitudinea catolică față de lume și cultura ei, căci departe de a mai condamna modernismul, așa cum a procedat în trecut, a adoptat o atitudine mult mai irenică față de cultura vieții contemporane[28]. Dar s-a ajuns și la excese, cum este cazul teologiei eliberării din America de Sud, care a fost influențată de marxism. *Teologia catolică vorbește despre cunoașterea naturală a lui Dumnezeu de către om, în mod autonom, fiindcă Dumnezeu nu Se descoperă natural prin Logosul etern al Tatălui, Care luminează pe orice om care vine în lume.*

După cum am văzut, teologia ortodoxă pune și ea accentul pe dimensiunea istorică a Revelației divine, care își află împli-

24. *Constituția despre Revelație a Conciliului II de la Vatican*, Dei verbum, 7.

25. *Ibidem*, p. 25.

26. *Ibidem*, p. 7.

27. Jacques Dupuis, *La Rencontre du Christianisme avec les Religions*, Edition du Cerf., Paris, 2002, p. 242.

28. F. Ardusso, *op. cit.*, p. 2063.

nirea ultimă în Hristos, însă consideră că această Revelație păstrează cu Hristos nu numai o legătură orizontală sau istorică, ci şi una verticală şi spirituală, în Duhul Sfânt. Căci Logosul divin, Care luminează pe orice om care vine în lume, este şi Logosul întrupat, Care luminează, prin Sfânta Evanghelie, pe tot credinciosul. Pentru înțelegerea semnificației duhovnicești a dumnezeieştii Sale propovăduiri, înainte de citirea Evangheliei, preotul se roagă lui Hristos „să strălucească în inimile credincioşilor lumina cea curată a cunoaşterii Dumnezeirii Sale şi să deschidă ochii gândului lor spre înțelegerea propovăduirii Sale"[29]. Apoi, teologia ortodoxă vorbeşte şi ea despre cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu, dar nu este vorba despre o cunoaştere raționalistă şi autonomă a lui Dumnezeu, pe care catolicii o exaltă, iar protestanții o blamează, ci de o cunoaştere a lui Dumnezeu care se bazează pe revelația naturală a lui Dumnezeu față de om prin Logosul divin. *Iisus Hristos, Logosul etern al Tatălui, întrupat pentru mântuirea noastră, constituie Persoana în Care se reconciliază dilema dintre protestantism şi catolicism cu privire la revelația naturală, pune în evidență legătura indisolubilă dintre aspectul istoric (orizontal) şi spiritual (vertical) al Revelației supranaturale şi subliniază caracterul complementar al revelației naturale în raport cu cea supranaturală.*

SFÂNTA SCRIPTURĂ ŞI SFÂNTA TRADIȚIE

Tradiția orală şi Sfânta Scriptură

În legătură cu Tradiția trebuie precizat, de la bun început, că Apostolii au propovăduit învățătura pe care au primit-o de la Iisus Hristos, adică „Evanghelia" (I Corinteni 15, 1), prin viu

29. *Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur,* EIBMO, Bucureşti, 2000, p.179.

grai, deşi ei au folosit ocazional şi scrisul (II Tesaloniceni 2, 15). Încă de timpuriu s-au alcătuit scurte reguli sau îndreptare de credință (Romani 6, 17), în care se rezuma învățătura propovăduită de Apostoli (I Corinteni 15, 3), sub forma „mărturisirii de credință" (I Corinteni 12, 3), prin „crezuri" (Fapte 8, 37; Efeseni 5, 14; Filipeni 2, 6-11; Apocalipsă 5, 13), „doxologii" (I Corinteni 14, 6; 16, 22; II Corinteni 1, 20; Apocalipsă 22, 20), „formule euharistice" (Marcu 14, 22-25) şi „baptismale" (Matei 28, 19). În urma propovăduirii apostolice orale s-a constituit Tradiția sau predania pe care Sfinții Apostoli au încredințat-o, la rândul lor, Bisericilor întemeiate de ei. Sfântul Apostol Pavel scrie despre aceasta Tesalonicenilor, zicând: „Stați bine şi păstrați tradițiile pe care le-ați învățat, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră" (II Tesaloniceni 2, 15). Această Tradiție mai este numită şi „regula învățăturii" (Romani 6, 7), „canonul credinței" (II Corinteni 10, 13, 15 şi 16), sau „depozitul credinței" (I Timotei 6, 20; 1, 14). Ea a fost transmisă de Apostoli pentru a fi păstrată de comunitățile creştine (II Timotei 2, 2), iar din punct de vedere al credinței are un caracter obligatoriu: „Ori eu, ori aceia, astfel propovăduim şi voi ați crezut" (I Corinteni 15, 11). Încă din vremea Bisericii primare această tradiție apostolică a fost aşezată în scris, prin insuflarea Sântului Duh, de Apostoli sau ucenicii acestora, iar pe temeiul ei s-a format canonul cărților pe care Biserica le-a ales, pe temeiul inspirației lor, să facă parte din Noul Testament. Tradiția apostolică a continuat să circule pe cale orală, împreună cu Noul Testament, păstrându-se în ea mărturii despre învățături, rituri, despre slujirea apostolică, despre preoți şi viața morală a creştinilor, sau despre organizarea bisericească[30]. Dar atât Noul Testament, cât şi Tradiția apostolică, care se află la baza lui, au în comun propovăduirea aceluiaşi chip al lui Hristos, pe care Apostolii l-au transmis Bisericilor întemeiate

30. N. Chițescu, I. Petreuță. I. Todoran, *Manual de Teologie Dogmatică şi Simbolică,* vol. I, EIBMO, Bucureşti, 1958, p. 323.

de ei. *Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie ne-au transmis pe Hristos în calitatea Sa de chip desăvârşit al Tatălui (II Corinteni 4, 4), Care rămâne acelaşi ieri, astăzi şi mâine.*

Revelaţia supranaturală s-a încheiat în Hristos şi nu se poate înainta la o mai mare împlinire a ei decât cea care s-a realizat în Hristos[31]. Aceasta nu înseamnă că Revelaţia supranaturală şi-a atins scopul ei ultim, ci ea continuă să fie folosită de Hristos ca să extindă starea Lui de desăvârşire în credincioşii Săi. Revelaţia supranaturală reprezintă mijlocul prin care Hristos, înălţat la ceruri, continuă să coboare către noi ca să ne ridice la unirea cu Dumnezeu. El nu este doar o persoană umană care a avut nevoie să fie mântuită de Dumnezeu, ci este omul unit cu Dumnezeu ca să constituie mediul fundamental prin care să extindă la toţi oamenii îndumnezeirea la care S-a ridicat[32]. Hristos este Persoana divino-umană Care face posibilă comuniunea tuturor cu Dumnezeu însuşi. El este centrul şi fundamentul acţiunii de extindere a mântuirii şi de îndumnezeire a tuturor celor ce cred în El prin Duhul Sfânt. În virtutea aceluiaşi Duh, prin Care Hristos a comunicat Revelaţia divină şi a susţinut comunitatea poporului ales în vederea întrupării Sale, El menţine în eficienţă continuă Revelaţia supranaturală şi comunitatea superioară şi universală a Bisericii, ca să împărtăşească pe cei ce cred în El de roadele vieţii veşnice. Duhul Sfânt este Persoana dumnezeiască prin Care Hristos extinde asupra oamenilor, constituiţi în Biserică, planul de mântuire al lumii. Graţie Revelaţiei supranaturale, Hristos coboară în Biserică, prin Duhul Sfânt, ca să-i înalţe pe credincioşi la asemănarea cu El. Biserica este dialogul lui Dumnezeu cu credincioşii în Hristos şi Duhul Sfânt[33]. Revelaţia continuă să fie activă prin Duhul Sfânt în Biserică şi lume, dar fără să fie întregită cu alte învăţături în afară de cea adusă de Hristos o dată pen-

31. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 49.
32. *Ibidem*, p. 50.
33. *Ibidem*, p. 50.

tru totdeauna. Ruptura dintre Hristos şi Duhul Sfânt a dus la apariţia „revelaţiei deschise", care subminează integritatea Revelaţiei supranaturale şi face Biserica să devină dependentă de oameni şi de interese pământeşti. Astfel au apărut în lumea creştină dogme fără temei în Sfânta Scriptură sau tendinţele de confesionalizare a Bisericii. *Sfânta Scriptură şi Tradiţia apostolică ni-L înfăţişează pe Hristos ca singurul Mijlocitor prin Care Dumnezeu coboară la om, prin lucrarea Duhului Sfânt din Biserică, pentru ca omul să se înalţe la Dumnezeu.*

Biserica este Revelaţia supranaturală ajunsă la deplinătatea ei în Hristos, în acţiunea de extindere şi de rodire deplină în cei ce cred, prin Duhul Sfânt. În lumina Sfintei Tradiţii, Biserica are misiunea de a păstra neschimbată, prin Duhul Sfânt, Revelaţia supranaturală adusă de Hristos, fiindcă ea este temeiul şi mijlocul autentic al prezenţei personale şi al acţiunii lui Hristos în Biserică prin lucrarea Duhului Sfânt. Având pe Hristos lucrător în ea, prin Duhul Sfânt, Biserica este singura capabilă să înţeleagă şi să interpreteze în mod autentic Scriptura[34]. Comunitatea credinţei realizată de Duhul Sfânt între cei ce alcătuiesc Biserica dispune de capacitatea duhovnicească de a interpreta corect Sfânta Scriptură în lumina Tradiţiei. De aceea Apostolul Pavel vorbeşte despre Biserică ca: „stâlp şi temelie a adevărului" (Timotei 5, 2). Acolo unde Biserica a făcut abstracţie de prezenţa lui Hristos din sânul ei, prin Duhul Sfânt, s-a ajuns la interpretări eronate ale Sfintei Scripturi şi ale Tradiţiei apostolice, care au afectat grav viaţa spirituală a credincioşilor sau misiunea ei în lume, ea nemaiputând constitui un obstacol de netrecut în calea secularizării[35]. Numai în lumina prezenţei duhovniceşti a lui

34. *Ibidem*, p. 52.
35. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 77. Referindu-se la lucrarea Duhului Sfânt în raport cu Hristos, Bobrinskoy socoteşte, ca şi Ziouzulas, că „Hristos este constituit pnevmatologic de Duhul Sfânt", ca şi cum Hristos ar fi absent din viaţa Bisericii ca Persoană. Părinţii nu vorbesc însă de o constituire pnevmatologică a lui Hristos de către Duhul Sfânt, ci

Hristos în mijlocul credincioşilor Săi Biserica poate înţelege Scriptura şi Tradiţia ca exprimare vie şi dinamică a puterii Lui, şi doar ea poate actualiza această putere prin lucrarea iubitoare a Duhului Sfânt. Numai aşa Biserica este stâlp şi temelie a Adevărului. Astfel, *Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie scot în evidenţă prezenţa duhovnicească a lui Hristos în Biserică, iar prezenţa lui Hristos în Biserică ne permite să interpretăm corect Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie.*

Revelaţia supranaturală şi Sfânta Scriptură

Sfânta Scriptură este una din formele în care se păstrează Revelaţia supranaturală în eficienţa ei, atât ca mântuire realizată obiectiv de Hristos, în urmă cu două milenii, dar şi ca mântuire subiectivă, prin lucrarea actuală a lui Hristos asupra credincioşilor, ca să-i înalţe la asemănarea cu Dumnezeu[36]. În felul acesta

spun că Hristos însuşi constituie Biserica prin Duhul Sfânt. De aceea, Taina Bisericii nu este Duhul Sfânt, ci Hristos, căci numai El S-a întrupat din Treime ca să mântuiască lumea prin Biserică, spunând că va fi în mijlocul ucenicilor Săi până la sfârşitul veacului.

36. *Ibidem*, p. 53. Cât priveşte canonul biblic, „Sfânta Scriptură se compune din 66 de cărţi: 39 în Vechiul Testament şi 27 în Noul Testament. Atât pe lângă cărţile din Vechiul Testament, cât şi pe lângă cele ale Noului Testament au luat naştere unele cărţi „apocrife", care trebuie ţinute „ascunse". Totuşi, o parte din cele vechi-testamentare au pătruns în canonul biblic, unde sunt menţinute până astăzi. Alături de ele s-a păstrat şi o altă categorie de cărţi ale Vechiului Testament, pe care Părinţii bisericeşti le-au categorisit drept „bune de citit". În această privinţă este bine să ne amintim că există o deosebire între canonul "palestinian" şi cel „alexandrin". Cel dintâi cuprinde numai cărţile „canonice", cel de-al doilea le cuprinde şi pe celelalte, numite de Sfinţii Părinţi „bune de citit" şi apocrife. Biserica Ortodoxă şi-a precizat poziţia faţă de această problemă prin sinodul de la Laodiceea (canoanele 59 şi 60), în care se opreşte citirea cărţilor necanonice şi se dă lista canonului „palestinian". Dintre Sfinţii Părinţi care au luat această atitudine amintim pe Sfântul Atanasie cel Mare, care, în epistola sa festivă, precizează ca despre cărţile apocrife să nu se facă nicidecum amintire, iar celelalte sunt împărţite de el în două categorii: cele inspirate şi cele bune de citit *(anaghinoscomena)*. Sfântul Ioan

Scriptura nu este numai o carte prin care păstrăm în memorie ce a făcut Dumnezeu prin întruparea Fiului Său pentru mântuirea noastră, ci şi o carte care ne spune ce face şi ce va face Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat şi înviat până la sfârşitul veacurilor pentru a ne conduce şi pe noi la înviere[37]. „Iată, Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârşitul veacurilor" (Matei 28, 20). Căci Hristos, rămânând mereu viu şi Acelaşi, Se tălmăceşte pe Sine ca Cel ce vrea să ne facă şi pe noi asemenea Lui prin lucrarea pe care o desfăşoară asupra noastră, prin cuvintele Scripturii, căci Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele lui Hristos nu vor trece niciodată (Matei 25, 55; Marcu 13, 31; Luca 21, 33). Cuvintele rostite odinioară de Hristos sunt cuvinte care ni se adresează continuu tuturor[38]. Fidelitatea Bisericii Ortodoxe faţă de Scriptură s-a manifestat prin faptul că învăţăturile ei fundamentale de credinţă se întemeiază pe Sfânta Scriptură. Folosind principiul selecţiei culturale, Biserica Ortodoxă a ales din filosofie acele elemente care corespundeau Revelaţiei divine şi a înlăturat pe cele care constituiau un obstacol în calea ei. Teologia ortodoxă a luat din platonism, spre exemplu, nostalgia omului după valorile eterne, dar a respins pesimismul platonic faţă de trup, fiindcă constituia un obstacol în calea Cuvântului întrupat, Care se adresează neîncetat Bisericii Sale, până la sfârşitul veacurilor, prin Sfânta Scriptură. *Sfânta Scriptură este o carte pururea actuală.*

Damaschin le recomandă exclusiv pe cele canonice. Despre unele „bune de citit", ca Înţelepciunea lui Solomon şi Siracidul, el spune că nu sunt cuprinse în canon şi nu stăteau în chivot. Cu toate acestea, Biserica Apuseană, întemeindu-se pe autoritatea Fericitului Augustin, care a determinat sinoadele de la Hippone (393) şi Cartagina 397 şi 419) să ia o atitudine favorabilă cărţilor canonice, le-a primit şi pe acestea. În traducerile oficiale ortodoxe nu se face totdeauna separaţie categorică între cărţile canonice şi cele necanonice. Cât priveşte cărţile canonice şi cele apocrife, situaţia este clară, fiindcă în timp ce primele sunt recunoscute, celelalte sunt respinse. Cărţile „bune de citit" nu sunt cu totul lipsite de autoritate" (N. Chiţescu, I. Petreuţă, I. Todoran, *op.cit.*, p. 171).

37. *Ibidem*, p. 55.

38. *Ibidem*, p. 54.

Sfânta Scriptură are un mare rol în viața Bisericii, fiindcă înnoiește mereu viața ei în Hristos, prin Duhul Sfânt, și o ferește de erori. Îndată ce se trece dincolo de litera Scripturii și de citirea ei formală se descoperă adânca bogăție spirituală a lui Hristos, în Duhul Sfânt. Prin aceasta credincioșii cunosc tot mai profund „care este lărgimea și lungimea, adâncimea și înălțimea" și „iubirea lui Hristos cea mai presus de cunoștință", „umplându-se de toată plinătatea Lui" (Efeseni 3, 18, 19). Astfel, Sfântul Maxim spune că: „Este nevoie de multă știință duhovnicească pentru ca, înlăturând mai întâi cu grijă vălurile literelor care acoperă cuvântul, să putem privi cu mintea dezvăluită pe Cuvântul însuși, atât cât e cu putință oamenilor"[39]. Prin Duhul Sfânt ne întâlnim cu Persoana autentică a lui Hristos, Care se adresează credincioșilor prin Scriptură, în toate locurile și în toate timpurile, ca să-i înalțe la desăvârșire în El însuși. Cea mai bună dovadă în acest sens o constituie rugăciunea pe care preotul o citește la Liturghie, înainte de Evanghelie: „Strălucește în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpâne, lumina cea curată a cunoașterii Dumnezeirii Tale și deschide ochii gândului nostru spre înțelegerea evangheliceior Tale propovăduiri. Pune în noi frica fericitelor Tale porunci, ca toate poftele trupului călcând, viețuire duhovnicească să petrecem, cugetând și făcând toate cele ce sunt spre bunăplăcerea Ta"[40]. *Scriptura este mijlocul prin care cuvintele rostite odinioară de Hristos sunt cuvinte prin care El Se adresează continuu Bisericii, prin Duhul Sfânt, ca să o ferească de erori și să o sporească duhovnicește.*

Dar și Biserica are un rol important cât privește Sfânta Scriptură, fiindcă asigură interpretarea ei corectă prin Tradiție. Biserica este plină de Hristos atât datorită Scripturii, cât și Tradiției, care păstrează prezența Lui personală și spirituală în viața ei, din ziua Cincizecimii, așa cum L-au văzut Apostolii. Dacă Biserica

39. *Ibidem*, p. 57.
40. *Ibidem*, p. 55.

Ortodoxă păstrează peste veacuri chipul lui Hristos așa cum a fost văzut de Sfinții Apostoli aceasta se datorează Tradiției. Tradiția apostolică este garanția sigură a chipului autentic al lui Hristos, ca Persoană divino-umană, continuu lucrătoare în viața Bisericii prin Duhul Sfânt. De aceea „nici o proorocie a Scripturii nu se tâlcuiește după socotința fiecăruia, pentru că niciodată proorocia nu s-a făcut din voia omului, ci oamenii cei sfinți ai lui Dumnezeu au grăit purtați fiind de Duhul Sfânt" (II Petru 1, 20-21). În oceanul de înțelesuri ale Duhului, dincolo de literă, nu se poate vâsli decât în chip rătăcitor fără călăuzirea aceluiași Duh, Care menține înțelegerea proorociilor biblice în Biserică, din generație în generație, prin Tradiție[41]. G. Florovski spune că Tradiția este „permanenta prezență a Sfântului Duh"[42], dar trebuie subliniat că această prezență a Duhului Sfânt în Biserică este nedespărțită de Persoana lui Hristos. Tradiția este însăși Biserica ca formă a eficienței nemicșorate a lui Hristos prin Duhul Sfânt, sau a Revelației împlinite în El de-a lungul veacurilor. *Tradiția este mijlocul prin care Biserica asigură interpretarea corectă a Sfintei Scripturi în lumina lui Hristos.*

Caracterul statornic și dinamic al Tradiției apostolice

Tradiția este mijlocul prin care se păstrează și se transmite de la o generație la alta credința pe care Biserica a primit-o de la Apostoli. Această credință apostolică nu are doar un caracter teoretic, care se adresează minții, ci are și unul duhovnicesc, care se adresează inimii. Dacă credința apostolică se păstrează prin Sfânta Scriptură, caracterul duhovnicesc al credinței apostolice se păstrează prin Tradiție. Prin Sfânta Tradiție se transmite în Biserică conținutul duhovnicesc al Sfintei Scripturii, care contribuie la desăvârșirea credinciosului în totalitatea ființei lui. Tra-

41. *Ibidem*, p. 63.
42. *Ibidem*, p. 61.

diția perpetuează în viața Bisericii dinamismul Scripturii, care are în centrul ei pe Hristos cel necuprins, Care Se vrea cunoscut și trăit cu intensitate de fiecare credincios în comunitatea Bisericii[43]. Rolul Tradiției este acela de a actualiza dinamismul Scripturii, fără să-l altereze, fiindcă ea însăși rămâne o aplicare și o explicitare continuă a propriului ei conținut. De la început, Biserica a fost îndemnată să stăruie neabătut în "învățătura apostolică", care relata cuvintele și faptele lui Hristos, dar era și o explicare a lor comună, care în esență nu se realiza fără Duhul lui Hristos (Fapte 2, 42; 13, 12; 17, 19; Romani 16, 17; Tit 1, 9; Evrei 13, 9; Apocalipsă 2, 14). Dinamismul Tradiției trebuie să rămână peste veacuri ca o regulă duhovnicească de neschimbat în viața Bisericii (Romani 6, 17; Iuda 3). Tradiția păstrează neîncetat caracterul statornic al învățăturii apostolice, deși această învățătură avea forme variate în expunerea ei (I Corinteni 14, 26; I Timotei 4, 2). Tradiția apostolică se află la temelia mărturisirii de credință a Bisericii ecumenice[44]. *Cu alte cuvinte, Tradiția apostolică are caracter statornic.*

Dacă Scriptura n-ar intenționa să treacă pe Hristos în viața oamenilor și să normeze această viață după El, n-ar avea nevoie de completarea prin Tradiție[45]. Această trecere a lui Hristos în viața credincioșilor se realizează prin structurile ierarhic-sacramentale precizate de Apostoli. Tradiția nu se poate despărți de

43. *Ibidem*, p. 69.

44. N.Chițescu, I. Petreuță, I.Todoran, *op cit.*, p.184. „ Iată cele opt izvoare ale Tradiției statornice: 1. Simbolurile de credință (Simbolul zis „apostolic", Simbolul „niceo-constantinopolitan" și Simbolul „atanasian"); 2.Cele 85 de canoane apostolice; 3. Definițiile dogmatice ale celor 7 sinoade ecumenice și ale celor 9 sinoade particulare (aprobate de sinodul VI Trulan); 4. Cărțile de slujbă; 5. Mărturisirile de credință ale martirilor; 6. Definițiile dogmatice împotriva ereziilor; 7. Scrierile Sfinților Părinți; 8. Mărturisirile istorice și arheologice care au importanță pentru credință. Esențialul constă în definițiile sinoadelor ecumenice, în scrierile Sfinților Părinți și în cărțile de slujbă.

45. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 60.

primirea aceleiași Persoane integrale a lui Hristos în Biserică prin Sfintele Taine și prin cuvântul explicativ care ne vine de la El prin Apostoli. Dar această transmitere prin Tradiție a lui Hristos integral dă și posibilitatea unei continui adânciri și explicări a conținutului Scripturii prin Tradiția bisericească[46]. Este vorba însă de o adâncire și de o explicare care rămâne în cadrul Tradiției Bisericii și al Scripturii, pentru că este o adâncire în comuniune cu același Hristos infinit în bogățiile spirituale pe care ni le comunică. Tradiția bisericească ce crește din Tradiția apostolică și rămâne în cadrul ei, ca Tradiție dinamică și identică în același timp, înaintează prin aprofundare pe un drum ale cărui jaloane sunt date virtual în Tradiția apostolică ca sumă a modurilor esențiale de comunicare a Persoanei lui Hristos, Care ni Se comunică și ne deschide sufletul către El[47]. Acolo unde nu s-a păstrat comuniunea integrală cu Hristos au apărut dogme și învățături care nu mai au temei în Scriptură sau Tradiție. Dezvoltarea Tradiției bisericești este rezultatul întâlnirii dintre Biserică și cultură pe parcursul perioadelor istorice pe care Biserica le are de străbătut în itinerariul său eshatologic. Dar această dezvoltare a Tradiției, spune Vicențiu de Lerini, nu înseamnă o schimbare a ei, ci „o amplificare în ea însăși[48]", arătându-ne pe Hristos Care le recapitulează pe toate[49]. Tradiția explicitează în fiecare moment drumul conținut virtual în Revelație ca un conținut și drum conducător spre ținta desăvârșirii în Hristos. Această aprofundare sau amplificare a Tradiției în ea însăși reprezintă aspectul ei dinamic. *Prin caracterul ei statornic, Tradiția „păzește" conținutul Scripturii, care are în centrul ei pe Hristos, iar prin caracterul ei dinamic, Tradiția „adâncește" acest conținut al Scripturii, pe parcursul istoriei pe care o are de străbătut.*

46. *Ibidem*, p. 63.

47. *Ibidem*, p. 63.

48. *Ibidem*, p. 64.

49. *Ibidem*, p. 64.

Scriptură, Tradiție, Biserică

Biserica este cea care păstrează şi explică Scriptura. Fără Biserică n-ar fi fost Scriptura. Scriptura s-a scris în Biserică şi Biserica a dat mărturie despre autenticitatea ei apostolică. Canonul Scripturii se datorează Bisericii şi mărturiei ei. Scriptura există şi e aplicată prin Biserică. Biserica îşi are originea directă în lucrarea Apostolilor, călăuzită şi însufleţită de Duhul Sfânt în prima aplicare a Revelaţiei şi a Tradiţiei apostolice. Ea nu a luat fiinţă prin mijlocirea Scripturii, ci Scriptura a luat naştere în sânul Bisericii şi spre folosul ei. Scriptura nu se naşte o dată cu Biserica, ci ulterior, în Biserică, fiindcă Biserica dă garanţie de la început despre Scriptură, ca parte autentică a Tradiţiei. Scriptura este rezultatul fixării în scris a unei părţi a Tradiţiei apostolice, a unei părţi a Revelaţiei, cu scopul de a hrăni Biserica din Hristos şi a o menţine în Hristos cel autentic şi integral transmis prin întreaga Tradiţie[50]. Scriptura a permis Bisericii să rămână pe calea dreptei credinţe ferind-o de erori, iar Biserica a păzit Scriptura de imixtiunea „apocrifelor", ca să rămână expresie nepătată a Revelaţiei dumnezeieşti, care are în centrul ei pe Iisus Hristos, mereu prezent în viaţa Bisericii ca Persoană teandrică. *Între Biserică şi Scriptură există o legătură reciprocă: Biserica ocroteşte Scriptura, iar Scriptura hrăneşte Biserica, fiindcă ambele sunt garanţia prezenţei lui Hristos în viaţa Bisericii.*

Tradiţia nu poate exista fără Biserică, pentru că Tradiţia este Revelaţia încorporată într-o comunitate de oameni credincioşi. Nu se poate încorpora Revelaţia decât concomitent cu formarea unei comunităţi de oameni credincioşi care să o accepte şi să o aplice în viaţa lor şi nu există comunitate de oameni care să accepte aplicarea Revelaţiei înainte de a începe aplicarea ei ca Tradiţie. Forma autentică, fundamentală şi normativă de aplicare a Revelaţiei ţine de Tradiţie. De aceea Tradiţia nu se poate

50. *Ibidem*, p. 67.

schimba sau lepăda, căci o schimbare sau lepădare a ei echivalează cu o ciuntire a Revelaţiei, iar ciuntirea Revelaţiei în deplinătatea şi autenticitatea ei ar însemna o ciuntire a Bisericii. La rândul său, Biserica n-ar fi început să existe şi n-ar putea fiinţa fără Tradiţie, fiindcă Tradiţia este un atribut al Bisericii. Tradiţia reprezintă modul în care se menţine şi se transmite deplinătatea Revelaţiei lui Hristos, sau Hristos ca plenitudine a Revelaţiei concrete prin Biserică. Cei ce resping Biserica au pierdut Tradiţia ca transmitere vie a credinţei, cât şi plenitudinea Revelaţiei, pe care a păstrat-o Biserica în aplicarea ei integrală de la început prin Tradiţie. Biserica păstrând Tradiţia apostolică a păstrat şi integritatea Revelaţiei, chiar dacă Biserica este opera Revelaţiei[51]. *Între Biserică şi Tradiţie există o legătură indisolubilă, fiindcă Biserica apare o dată cu Tradiţia.*

Biserica se mişcă în interiorul Revelaţiei, sau al Scripturii şi Tradiţiei. Scriptura îşi descoperă conţinutul în interiorul Bisericii şi al Tradiţiei, iar Tradiţia este vie în interiorul Bisericii. Revelaţia însăşi este eficientă în interiorul Bisericii şi Biserica este vie în interiorul Revelaţiei. Dar această împletire dintre Scriptură, Tradiţie şi Biserică devine posibilă prin lucrarea aceluiaşi Duh al lui Hristos. Duhul este Cel care a însoţit pe Hristos în decursul Revelaţiei sau al operei Lui mântuitoare, a finalizat-o în aducerea la existenţă a Bisericii şi a inspirat-o la fixarea în scris a unei părţi a Revelaţiei[52]. Şi tot Duhul Sfânt este Cel care continuă să realizeze unirea lui Hristos cu cei ce cred, să menţină Biserica ca Trup al lui Hristos şi să o învioreze prin cunoaşterea şi trăirea Revelaţiei ca Tradiţie şi prin aprofundarea conţinutului Revelaţiei ca Scriptură. Biserica menţine în ea evidenţa plenitudinii trăite a Revelaţiei concretizate în Hristos. Nu poate fi Biserică fără evidenţa plenitudinii divino-umane a lui Hristos, aflător în ea, şi nu se poate arăta evidenţa acestei plenitudini decât în

51. *Ibidem*, p. 67.
52. *Ibidem*, p. 69.

Biserică. Iar plenitudinea aceasta se arată şi se activează prin Duhul Sfânt. De aceea Sfântul Irineu de Lyon spune că: „Ubi ecclesia, ibi Spiritus Sanctus et ibi veritas (seu Christus)"[53]. Prin Scriptură şi Tradiţie Hristos coboară în Biserică, prin Duhul Sfânt, pentru ca ucenicii Săi să facă experienţa luminii dumnezeieşti, a Ierusalimului ceresc, şi să devină sare a pământului şi lumină a lumii. Prin Duhul Sfânt Scriptura şi Tradiţia sunt mijloace ale dialogului mântuitor dintre Hristos şi Biserică[54], pentru ca Biserica să facă experienţa luminii celei necreate a Sfintei Treimi. *Legătura indisolubilă dintre Scriptură, Tradiţie şi Biserică, în Duhul Sfânt, constituie garanţia căii drepte şi mântuitoare spre comuniunea de viaţă veşnică a Sfintei Treimi, care este însuşi Hristos.*

Revelaţie şi dogmă

Se spune că două ar fi caracteristicile esenţiale ale dogmei, adică de a fi un adevăr atât revelat, cât şi formulat de Biserică. Căci nici o învăţătură de credinţă nu poate fi învestită cu caracterul de dogmă dacă nu îşi are temeiul în Sfânta Scriptură sau în Tradiţia apostolică, după cum nici o învăţătură revelată nu poate deveni dogmă atâta vreme cât n-a fost formulată de Biserică sub inspiraţia Duhului Sfânt, Care a asistat sinoadele la elaborarea ei. Formularea dogmei de către Biserică are rolul de a înlătura interpretările eronate ale adevărului de credinţă, datorate unei gândiri reductive, care se mărgineşte la un singur aspect al adevărului revelat[55], fără să ţină seama de caracterul său complex. Formulele

53. *Ibidem*, p. 70.

54. *Ibidem*, p. 71.

55. Leslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks*, WCC, Geneva, 1986, p.69. „Inteligenţa omenească preferă simplitatea, fixitatea şi soliditatea, precizia şi forma geometrică, pe care le găseşte în lumea exterioară omului, faţă de minunatele puteri care sălăşluiesc în lăuntrul omului şi alcătuiesc o lume infinit mai complexă".

dogmatice au rostul de a pune în evidenţă caracterul paradoxal al adevărului revelat, specific gândirii biblice, unde se vorbeşte în termeni antinomici de Dumnezeu Unul în fiinţă, dar întreit în persoane, de Hristos, Care este în acelaşi timp Dumnezeu şi om nedespărţit, sau de om ca fiinţă naturală, dar menit să se îndumnezeiască în Hristos. Paradoxul este în mod particular propriu persoanei, care este atât de complexă în constituţia ei, încât orice reducere silnică a unuia din aspectele existenţei umane la vreun alt aspect produce în ea o suferinţă, fiindcă este contrară existenţei ei[56]. Dacă teologia ortodoxă ar fi rămas tributară gândirii filosofice, n-ar fi putut să depăşească niciodată opoziţia dintre mişcarea şi nemişcarea lui Dumnezeu, fiindcă această gândire are în centrul ei ideea de substanţă, care rămâne nemişcată şi se opune mişcării. Părinţii au reuşit să descopere sinteza dintre nemişcarea şi mişcarea lui Dumnezeu, în lumina gândirii biblice, spunând că: „Dumnezeu Se mişcă dar rămâne nemişcat"[57], tocmai pentru faptul că această gândire nu are în centrul ei „substanţa", ci „Persoana supremă", care este Dumnezeu. *Definiţiile dogmatice ale Bisericii răsăritene au reuşit să pună în evidenţă caracterul paradoxal al adevărului revelat, în lumina Revelaţiei supranaturale, care nu are în centrul ei „substanţa", ci Persoana supremă. Dar dogma mai are şi alte aspecte.*

Sfântul Maxim Mărturisitorul, vorbind despre poarta Bisericii care duce la mântuire, spune că aceasta este înconjurată de turnuri, adică de întăriturile dogmelor dumnezeieşti, arătând că aceia care vor să creadă drept trebuie să intre înlăuntrul unghiului, care este Biserica, prin întăriturile acestea, ca să fie apăraţi de ele[58]. Dogmele creştine sunt jaloane ale planului de mântuire

56. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 96

57. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în PSB, vol. 80, EIBMO, Bucureşti, 1985, p. 264.

58. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 81.

şi de îndumnezeire a noastră, cuprinse şi realizate în Revelaţia dumnezeiască supranaturală, care a culminat cu Hristos. Pentru creştinism există însă un singur adevăr atotcuprinzător care ne mântuieşte: Iisus Hristos, Dumnezeu şi om adevărat. Adevărul cuprinzător este propriu-zis Sfânta Treime, comuniunea Persoanelor supreme, dar Treimea lucrează mântuirea noastră prin Fiul lui Dumnezeu, Ipostasul divin care uneşte în Sine Dumnezeirea şi umanitatea şi doreşte să le adune pe toate în Sine. În Logosul divin îşi au originea toate creaturile cu sensurile existenţei lor, iar prin întruparea Sa tinde să le adune pe toate în Sine[59]. Dogmele creştine nu sunt un sistem de învăţături teoretice, finit şi dependent de om, ci tălmăcirea realităţii lui Hristos în curs de extindere la oameni. Dogmele exprimă revelaţia cea mai evidentă, pentru că Însuşi Hristos este dogma vie, atotcuprinzătoare şi lucrătoare a întregii mântuiri[60]. Orice dogmă care nu se bazează pe Revelaţia divină alterează prezenţa lui Hristos în Biserică şi creaţie. *În lumina Revelaţiei divine dogmele au în centrul lor dogma unică a Persoanei supreme a lui Hristos, Dumnezeu şi om adevărat.*

Încă din vremea Sfinţilor Apostoli Biserica a avut conştiinţa prezenţei nevăzute şi lucrătoare a lui Hristos în mijlocul ei prin Duhul Sfânt. Acesta a dat fiinţă concretă primei comunităţi care a crezut şi s-a alipit de Hristos, şi tot Duhul Sfânt menţine mereu prezentă şi eficientă lucrarea lui Hristos în Biserică,cu comorile Lui de har şi adevăr. Este adevărat că Duhul Sfânt nu mai comunică adevăruri noi faţă de cele cuprinse în Revelaţia supranaturală, ci bogăţia nesfârşită a Aceluiaşi Hristos, în care e concentrată şi încheiată toată Revelaţia. Rolul Bisericii nu este de a veni cu adevăruri sau dogme noi faţă de Revelaţia cuprinsă în Hristos, ci de a păstra sau de a propovădui, de a fructifica sau de a defini dogmele de credinţă ale Bisericii, pentru ca prezenţa lui Hristos

59. *Ibidem*, p. 71.
60. *Ibidem*, p. 79.

în Biserică să rămână mereu actuală, lucrătoare şi neschimbată peste veacuri. Biserica nu defineşte adevărul de credinţă de dragul definiţiei ca atare, ci ca să răspundă la sfidările care se adresează adevărului revelat. Păstrarea, propovăduirea, fructificarea sau definirea adevărurilor revelate sunt mijloace prin care Biserica continuă să trăiască experienţa primilor membri pe care i-a avut la Cincizecime, ca Revelaţie integrală în Hristos[61]. Revelaţia rămâne eficientă prin Biserică, iar Biserica e mediul de persistenţă a Revelaţiei. Revelaţia primeşte un aspect bisericesc, iar dogmele revelate devin dogme neschimbabile ale Bisericii. "O dogmă o dată formulată nu se mai poate schimba niciodată"[62]. *Biserica păstrează, propovăduieşte şi fructifică prin dogme cu caracter imutabil Revelaţia integrală concentrată în Persoana supremă a lui Hristos.*

Dogmele sunt importante din două puncte de vedere. Pe de o parte, dogmele exprimă pe Hristos în lucrarea Lui mântuitoare, pe care o desfăşoară în mijlocul comunităţii care alcătuieşte Biserica Sa. Pentru persoana umană nu există mântuire în afară de comunicarea cu Persoana supremă, Care este Hristos. În afara acestei comunicări credinciosul nu află puterea spirituală necesară pentru a se întări şi creşte duhovniceşte şi nici de a rămâne etern ca persoană capabilă să transfigureze natura, fără să se reducă la natură. Pe de altă parte, dogmele credinţei creştine ne arată că mântuirea omului înseamnă existenţa lui fericită în relaţie cu Persoana supremă, care ne ajută să păşim pe calea purificării, luminării şi îndumnezeirii noastre în Hristos. Căci pentru aceasta S-a făcut Dumnezeu om, pentru ca omul să se îndumnezeiască. Dogmele creştine exprimă puterile lui Hristos în acţiunea mântuitoare, dacă credem în ceea ce exprimă ele[63]. Caracteristica iubitoare a spiritualităţii ortodoxe, în comparaţie cu alte

61. *Ibidem*, p. 76.
62. N. Chiţescu, I. Petreuţă, I. Todoran, *op.cit.*, p. 94.
63. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 77.

varietăți de spiritualitate, constă în faptul că ea se exercită asupra credincioșilor constituiți în Biserică, prin Duhul Sfânt, pentru ca aceștia să tindă spre asemănarea cu Dumnezeu, în Hristos[64]. *Dogmele sunt necesare pentru mântuire, fiindcă exprimă pe Hristos în lucrarea Lui îndumnezeitoare față de creștini și pe creștini care tind la asemănarea cu Dumnezeu în Hristos.*

Dogmele se primesc prin credință pentru două motive. Pe de o parte, credinciosul intră în relație cu Persoana supremă prin credință. Căci contactul cu această Persoană sau cu Adevărul suprem nu poate avea loc fără o deschidere liberă față de ea. Adevărul credinței creștine este tezaurul Persoanei supreme Care Se revelează celui care I se deschide prin credință. Credința este întemeiată pe Revelație, dar Revelația nu are loc fără credință. Revelația și credința sunt complementare[65]. Pe de altă parte, credința constituie o aspirație firească a omului către Dumnezeu. Natura umană e creată de Dumnezeu însuși ca să poată primi revelarea Lui prin credință. În om există o intuiție sau o presimțire firească față de intenția Persoanei supreme de a Se revela. Revelarea și credința se provoacă reciproc încă din faza lor preliminară[66]. Dar dacă credința constituie o aspirație firească a omului către Dumnezeu, aceasta se datorează faptului că niciodată firea omului nu este lipsită de har. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că: „Duhul Sfânt nu este absent din nici o făptură și mai ales din cele care s-au învrednicit de rațiune"[67]. Dacă se consideră însă că firea omului ar fi autonomă în raport cu Dumnezeu, atunci credința nu mai apare ca o aspirația firească a omului către Dumnezeu, ci ca o violare a statutului natural al firii umane. Datorită acestui fapt, sunt oameni care preferă să rămână

64. Nichifor Crainic, *op.cit.*, p. XVI.
65. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 74.
66. *Ibidem*, p. 78.
67. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în „Filocalia", vol. 3, Sibiu, 1944, p. 48.

închiși în imanența lumii, să devină necredincioși, decât să se deschidă către Dumnezeu. În Hristos dobândim adevărata libertate de fii ai lui Dumnezeu. *Dogmele sunt expresii ale Revelației divine care se primește prin credință, dar credința constituie o aspirație firească a omului către Dumnezeu, căci nu există făptură lipsită de harul Duhului.*

În afară de dogmele supranaturale se poate vorbi și de dogme naturale, pe care le deducem din revelația naturală (Psalmul 18, 2; Romani 1, 19). Dacă în revelația naturală credința este rezultatul evidențelor constatate de om, în Revelația supranaturală ea e produsă de adevărul realității personale a lui Dumnezeu, care se impune omului fără efortul lui[68]. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că orice lucru are o rațiune sau un sens pe care omul îl desprinde din creație prin credință. Sensul dogmelor Revelației supranaturale este mult mai clar decât cel al dogmelor naturale, întrucât acesta întărește sensul natural al lucrurilor, în care licărește un sens superior al existenței, și face pe Dumnezeu mai evident ca Persoană, care are în Sine sensul deplin al tuturor lucrurilor. Persoana are un sens incomparabil mai mare decât lucrurile, fiindcă dă sens lucrurilor. Cel ce primește prin credință dogmele revelate în mod supranatural este pus în contact cu existența Persoanei supreme, în Care se împlinește sensul etern al existenței lor[69]. Dogmele ne arată că sensul absolut necesar pentru toate lucrurile se află în Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea noastră, Iisus Hristos, Care dă sens la toate. *Dogmele ne descoperă sensul autentic al ființei umane, care năzuiește împreună cu creația spre desăvârșire spirituală în lumina Persoanei supreme a lui Hristos, ca Logos Creator și Mântuitor.*

Dogmele creștine sunt și ele un sistem, un întreg spiritual unitar, alcătuit din mai multe componente spirituale, care se

68. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 73.
69. *Ibidem*, p. 74.

deosebesc unele de altele, dar care sunt străbătute de un sens unitar în Hristos. Sistemul dogmelor creştine nu e alcătuit din principii abstracte, nu este sistem închis în el însuşi, ci este un sistem deschis, fiindcă centrul lui de gravitaţie se află în unitatea vie a lui Hristos, ca Persoană care uneşte Dumnezeirea cu creaţia. Dogmele alcătuiesc un sistem pe cât de atotcuprinzător pe atât de deschis şi promotor de libertate în cei care vor să se mântuiască prin El[70]. Dar trebuie să precizăm că sistemul dogmatic rămâne un sistem deschis atâta vreme cât la baza lui se află Revelaţia divină, care îşi are centrul de gravitaţie în Hristos ca Dumnezeu şi om. Dacă la baza sistemului se aşează filosofia în locul Revelaţiei divine, atunci sistemul dogmatic creştin devine un sistem închis, fiindcă filosofia îşi are centrul de gravitaţie în om. Ideea generală care uneşte dogmele într-un sistem deschis este promovarea unei comuniuni tot mai intime a noastră cu Dumnezeu cel personal, Care S-a făcut om în acest scop. Această comuniune perfectă a tuturor în Hristos şi între ei este ceea ce se numeşte Împărăţia cerului sau a lui Dumnezeu, ca ordine desăvârşită a iubirii depline, care este înfăptuită în forma ei finală de Hristos. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că Dumnezeu a împărţit veacurile în două: în veacuri prin care Dumnezeu coboară la om şi în veacuri prin care omul urcă la Dumnezeu[71], în vederea îndumnezeirii omului în Hristos. *Dogmele creştine alcătuiesc un sistem deschis în Hristos, ca Dumnezeu şi om, care urmăreşte realizarea planului lui Dumnezeu cu privire la îndumnezeirea fiinţelor raţionale create.*

Dogmele fundamentale

În afara creştinismului, Dumnezeu este văzut în două moduri diferite, care nu ţin seama de importanţa covârşitoare a Persoanei divine sau umane. În religiile panteiste, Divinitatea se

70. *Ibidem*, p. 78.
71. *Ibidem*, p. 57.

confundă cu natura, din cauza caracterului Ei impersonal, şi dă naştere colectivismului panteist, care scufundă persoana umană în masa anonimă a naturii. În religiile monoteiste, Divinitatea se închide individualist sau deist în propria Sa transcendenţă şi ţine lumea la distanţă prin puterea Ei lipsită de iubire. Şi într-un caz şi în celălalt se face abstracţie de persoană şi comuniune. Hristos a venit cu revelaţia unui Dumnezeu unic, dar întreit în Persoane, care depăşeşte atât colectivismul panteist, cât şi individualismul deist prin realitatea iubirii şi comuniunii personale pe care o reprezintă ea. Dar pentru ca această revelaţie nouă a Sfintei Treimi să se impună în lume, teologia răsăriteană a fost obligată să depăşească substanţialismul gândirii eleniste, care opune natura persoanei, şi să sublinieze caracterul relaţional al naturii divine ca temei al legăturii indisolubile dintre persoană şi natură. Numai în lumina acestei ontologii a iubirii, bazată pe caracterul relaţional al naturii divine, se poate spune despre Sfânta Treime că este „Dumnezeire în trei străluciri" şi „structură a iubirii supreme"[72]. Biserica răsăriteană a luptat cu ereziile vremii[73], pentru a pune în evidenţă caracterul fundamental al comuniunii trinitare. *Sfânta Treime ca structură a iubirii şi comuniunii eterne este prima dogmă fundamentală a creştinismului.*

Când Petru a declarat, în numele Apostolilor, că Hristos este Fiul lui Dumnezeu Celui viu (Matei 16, 16), a scos în evidenţă divinitatea şi umanitatea Mântuitorului ca Fiu al lui Dumnezeu.

72. *Ibidem*, p.290.
73. N.Chiţescu, I. Peteruţă, I.Todoran, *op.cit.*, p. 398. Ereziile antitrinitare sunt următoarele: monarhianismul, subordinaţianismul, unitarismul (socianismul) şi triteismul. *Monarhianismul* învaţă că Dumnezeu este Unul singur, fiindcă în El nu poate exista pluralitate. Reprezentanţii acestui curent se împart în două ramuri: una *dinamică*, a lui Paul de Samosata (Siria), secolul al III-lea, care învăţa că Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt nu sunt persoane, ci numai puteri dinamice ale unicului Dumnezeu, şi ramura *modalistă*, care susţinea, prin Sabelie, prezbiter din Ptolemaida, la sfârşitul secolului al II-lea şi la începutul celui următor, că în Treime există o singură persoană, Care Se

Unitatea ipostatică a celor două firi în Hristos s-a lovit însă de opoziția nestorianismului, care separa cele două naturi, și de monfizismul lui Eutihie, care socotea că natura umană a fost absorbită de cea divină. Făcând apel la energiile necreate și la caracterul relațional al naturii umane, create după chipul celei divine, teologia răsăriteană a arătat că firea omenească a lui Hristos poate fi îndumnezeită de lucrarea personală a firii Sale dumnezeiești. Într-adevăr, prin actele Sale mântuitoare și în special prin Învierea Sa, Mântuitorul Hristos a transfigurat, prin energiile treimice necreate, atât de profund firea Sa omenească, încât aceasta a devenit, din momentul Înălțării Sale la cer, izvorul nemuririi la care se adapă omul și creația. Dar transfigurarea firii umane a Mântuitorului, prin harul trinitar, pune în evidență legătura indisolubilă dintre întrupare și Treime. În momente importante ale activității Sale, Tatăl planează deasupra lui Hristos, pe Care Îl mărturisește ca Fiu al Său. Ortodoxia ne învață că prin Hristos ni s-a dat harul dumnezeiesc, adică energia spirituală cu care punându-ne în permanent acord, putem să ne transformăm

manifestă, rând pe rând, ca Tată, Fiu și Duh Sfânt. *Subordinațianismul* are trei ramuri: cea *ariană*, care învăța că Hristos nu este Dumnezeu, ci numai om. Această erezie, pusă în circulație de Arie, prezbiter din Alexandria, a fost combătută de Sinodul I ecumenic de la Niceea, unde s-a stabilit că Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu, este deoființă cu Tatăl (omousios). A doua ramură este cea *macedoniană*, care învăța că Duhul Sfânt nu este Dumnezeu, ci numai o creatură. Reprezentantul acestui curent, Macedonie, episcop de Constantinopol (+ 365), a fost combătut de Sinodul II ecumenic de la Constantinopol (318), care a hotărât că Duhul Sfânt este „închinat și slăvit" cu Tatăl și cu Fiul, ca Dumnezeu adevărat. A treia ramură este constituită din *unitarieni*, care resping învățătura trinitară și vorbesc de un Dumnezeu monopersonal, ca în Vechiul Testament. Reprezentantul mai cunoscut al acestui curent a fost Fast Socinus, din Polonia (+ 1604). *Triteismul* a fost promovat de Ioan Filipon din Alexandria, la jumătatea secolului al IV-lea, care susținea că fiecare Persoană divină posedă natura dumnezeiască în mod separat, ca și cum n-ar mai fi vorba de un singur Dumnezeu, ci de trei. Cum această erezie a prins teren mai mult în Apus, ea a fost combătută de Sinodul IV de la Lateran (1215).

viața, ridicându-o pe culmile desăvârșirii"[74]. *În lumina Sfintei Treimi, Hristos rămâne dogma fundamentală a creștinismului, fiindcă dogmele sunt multe, dar Hristos este Unul.*

Hristos este Logosul Creator prin Care au fost create toate lucrurile, văzute și nevăzute,și tot El este și Logosul Mântuitor în Care se realizează recapitularea tuturor lucrurilor, după cum mărturisește Apostolul Pavel, zicând că Dumnezeu a binevoit „ca toate să fie iarăși unite în Hristos" (Efeseni 1, 10). Sfântul Chiril al Alexandriei spune și el: „Fapta recapitulării indică readucerea la ceea ce era la început a celor ce au crezut în ceea ce era contrar"[75]. Această acțiune de recapitulare începe însă o dată cu coborârea Duhului la Cincizecime peste Apostoli, sub forma limbilor de foc, și cu întemeierea istorică a Bisericii. "Numai după ce S-a înălțat Hristos la Dumnezeu și Tatăl ne-a trimis nouă pe Duhul (Ioan 11, 7)"[76], spune Sfântul Chiril al Alexandriei. Trebuia să Se înalțe Hristos cu trupul la deplina spiritualitate și comuniune cu Tatăl, pentru ca prin Trupul Său ajuns la suprema forță de iradiere spirituală să reverse Duhul peste Biserică. Biserica văzută ia ființă la Rusalii, pentru că atunci Se coboară Duhul, Care dă Apostolilor focul credinței și prin Care începe opera de recapitulare și transfigurare a lumii în Hristos. Recapitularea și transfigurarea deplină a tuturor lucrurilor va avea loc la sfârșitul veacurilor, când Hristos va veni să judece vii și morții. Atunci drepții se vor bucura de comuniunea lor veșnică cu Tatăl în Hristos și Duhul Sfânt, iar cei nevrednici vor cunoaște singurătatea și întunericul etern al depărtării lor de Dumnezeu. Persoana lui Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat și opera Sa pornesc de la Treime spre a aduce oamenii în comuniune cu Treimea prin recapitularea lor în Persoana Sa teandrică de Cuvânt întrupat.

74. Nichifor Crainic, *op.cit.*, p. 8.
75. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 91.
76. *Ibidem*, p. 91.

Dogma recapitulării eterne în Hristos, prin lucrarea Duhului Sfânt, este o a treia dogmă fundamentală a creştinismului.

Dogmă şi teologie

Dogmele, ca expresie doctrinară a planului de mântuire şi de îndumnezeire a celor ce cred, au nevoie de o punere continuă în lumină a conţinutului lor nesfârşit, prin teologie[77]. Nevoia explicării teologice a dogmelor ca puncte definite ale credinţei vine, în primul rând, din faptul că ele sunt formule concise şi paradoxale, care cuprind raportul cu Dumnezeu cel infinit cu creatura finită în drumul nesfârşit al acesteia către infinit. Deşi definite în formă, dogmele au un conţinut infinit care se cere mereu scos la iveală, fiindcă Dumnezeu ţine seama de împrejurările noi în care trăim şi Se manifestă sub aspecte inedite[78]. Credincioşii nu pot rămâne numai la repetarea formulelor schematice ale dogmelor, ci caută să intre în adâncimea nesfârşită a înţelesului lor, ajutându-se de o explicare bazată pe Sfânta Scriptură şi pe Sfânta Tradiţie. Teologia este astfel o necesitate impusă de necesitatea Bisericii de a explica credincioşilor aspecte ale credinţei lor. Rezultatele explicării teologice, intrate în întrebuinţarea permanentă a Bisericii, sunt identice cu Tradiţia bisericească în sens larg şi cuprind în ele o înţelegere îmbogăţită a Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii apostolice, pusă în slujba desăvârşirii credincioşilor. Dar ea nu are autoritatea definiţiilor dogmatice[79]. *Explicarea teologică face parte din Tradiţia bisericească, care continuă Tradiţia apostolică şi aprofundează conţinutul nesfârşit al dogmelor în lumina Sfintei Scripturi şi a culturii care evoluează în decursul timpului.*

Între dogme şi învăţătura Bisericii există atât o identitate de fond, cât şi o distincţie formală. Învăţătura ţine organic de dogme, fiind conţinutul explicit al dogmelor, dar până când învăţătura n-a fost definită oficial prin sinoadele ecumenice a rămas o învăţătură bisericească în sens larg, ca teologumenă. Teologumenele au autoritate bisericească în conţinutul lor, fiindcă ţin organic de dogme, dar nu dispun de autoritatea formulelor dogmatice ale sinoadelor oficiale. S-a vorbit adesea de o deosebire între dogme şi teologumene, dogmele fiind formule stabilite de Biserică oficial, iar teologumenele fiind explicări teologice lipsite de formulare bisericească oficială, deşi au legătură organică cu dogmele. Una din teologumenele cele mai răspândite în Biserica Ortodoxă este cea a energiilor necreate. Pe de o parte, această doctrină palamită are legătura cu dogmele fundamentale ale Bisericii, la care ne-am referit anterior, fiindcă constituie sinteza superioară dintre nemişcarea şi mişcarea lui Dumnezeu şi explică coborârea reală a lui Dumnezeu la oameni şi înălţarea oamenilor la Dumnezeu. Dar, pe de altă parte, cu toată importanţa pe care această doctrină o are în teologia şi spiritualitatea Bisericii Ortodoxe, ea n-a căpătat o formulare oficială din partea unui sinod ortodox. Cu cât teologumenele cuprind în ele în mod mai desăvârşit consensul Bisericii cu atât se apropie mai mult de dogmă[80]. *Deşi nu sunt învestite cu autoritatea unui sinod ecumenic, teologumenele fac parte din Tradiţia bisericească atâta vreme cât păstrează legătura organică cu dogmele de credinţă şi se bucură de o largă circulaţie în Biserica Ortodoxă.*

Datorită libertăţii revendicate în numele raţiunii umane, cultura europeană a reuşit să depăşească concepţia statică a epocii medievale şi să înainteze către mişcarea şi dinamismul epocii moderne, lucru care i-a permis să realizeze progrese însemnate în domeniul ştiinţelor naturale. Datorită acestei mutaţii culturale, lumea a fost transformată într-o realitate autonomă, care L-a eliminat pe Hristos din creaţie ca Logos Creator şi a proclamat, în opoziţie cu deificarea veritabilă a omului în Hristos ca Logos

77. *Ibidem*, p. 92.
78. *Ibidem*, p. 93.
79. *Ibidem*, p. 98.
80. *Ibidem*, p. 87.

Mântuitor, autodeificarea omului şi prosternarea lui în faţa valorilor materiale ale lumii, aşa cum a făcut şi Adam. Pe această cale s-a subminat centralitatea lui Hristos, ca Dumnezeu şi om nedespărţit, iar lumea a pierdut sensul mişcării şi devenirii ei eshatologice, prăbuşindu-se într-o criză spirituală, pierzând sensul eshatologic al creaţiei şi al omului. În aceste condiţii, rolul teologiei este acela de a redescoperi sensul istoric al devenirii eshatologice a creaţiei în lumina lui Hristos ca Logos Creator, prin Care s-a zidit lumea, a lui Hristos ca Logos Mântuitor, prin Care s-a restaurat lumea, şi a lui Hristos ca Logos Biruitor, ca împlinire finală a creaţiei, cerul şi pământul nou al Împărăţiei lui Dumnezeu. *Una din cele mai importante sarcini ale teologiei actuale este aceea de a explica şi a îndruma, prin contribuţii care se înscriu în învăţătura Bisericii, toată mişcarea creaţiei spre Dumnezeu, în lumina teandriei nedespărţite a lui Hristos.*

Rezultatele acestor strădanii teologice trebuie însă să se încadreze în învăţătura Bisericii, iar cu cât ele vor fi hrănite mai mult de învăţătura moştenită din tot trecutul şi din practicarea lor în rugăciune, în cultul, în spiritualitatea autentică a Bisericii, în dialogul viu al Bisericii cu Hristos, cu atât mai mult vor înviora şi îmbogăţi acest dialog. De aceea s-a spus: „Dacă eşti teolog, roagă-te cu adevărat, şi dacă te rogi cu adevărat, eşti teolog"[81]. Despre folosul rugăciunii comune Sfântul Ioan Gură de Aur spune că: „Nu vei fi ascultat când chemi pe Dumnezeu de unul singur aşa cum eşti ascultat când o faci împreună cu fraţii tăi"[82]. Toţi Părinţii Bisericii au afirmat că nimeni nu se poate apropia de Dumnezeu cu înţelegerea, fără rugăciune şi purificarea de patimi, ca să depăşească astfel hotarul teologiei speculative şi să progreseze către o teologie duhovnicească, care adaptează mintea la realităţile lumii cereşti. Apofatismul opreşte mintea noastră de a urma căile naturale şi de a forma noţiuni care să înlo-

81. *Ibidem*, p. 101.
82. *Ibidem*, p. 102.

cuiască realităţile spirituale[83]. Apofatismul constituie un obstacol în calea raţiunii care încearcă să imagineze pe Dumnezeu după chipul omului, în mod reducţionist, prin faptul că promovează experienţa duhovnicească, ce adaptează mintea noastră la realităţile cereşti. „A fi desăvârşit, în sens ortodox, înseamnă a vedea lumina lui Dumnezeu strălucind în propria minte şi a-ţi vedea propria minte strălucind suprafiresc în lumina lui Dumnezeu"[84]. Teologia duhovnicească întemeiată pe apofatism ne deschide faţă de Dumnezeu, faţă de credincioşi şi faţă de destinul lor eshatologic. *Progresul real al teologiei constă în fidelitatea faţă de Revelaţia în Hristos, cuprinsă în Sfânta Scriptură şi Tradiţie şi trăită neîntrerupt în viaţa Bisericii, în responsabilitatea faţă de credincioşi şi epoca lor culturală şi în deschiderea faţă de viitorul lor eshatologic şi al lumii.*

Scriptura şi Tradiţia în teologia contemporană

Raportul dintre Scriptură şi Tradiţie s-a aflat în centrul dezbaterilor teologice dintre catolici şi protestanţi, în trecut şi astăzi. Pătrunşi de sentimentul demnităţii unice care revine cuvântului Scripturii, reformatorii au respins anumite practici şi afirmaţii doctrinare catolice, justificate în numele autorităţii şi tradiţiei, pe temeiul principiului reprezentat de Scriptură. Reformatorii au recunoscut Părinţii şi sinoadele ecumenice din primele cinci secole, ca şi puritatea Bisericii primare, şi le-au pus la baza consensului pentru restaurarea unităţii creştine. Această recunoaştere trebuia să se întemeieze pe conformitatea oricărui tip de dezvoltare eclesială cu cuvântul din Scriptură, fiindcă orice aport al Tradiţiei era considerat ca fiind lipsit de valoare în raport cu Scriptura. „Principiul Tradiţiei nu era negat, ci aplicaţiile lui erau riguros dependente de criteriul suveran al Sfintei Scripturi, luat atât sub raportul lor material (conţinutul), cât şi sub cel formal. Protestanţii lăsau astfel o poartă întredeschisă dialogului lor cu

83. *Ibidem*, p. 108.
84. Nicihifor Crainic, *op.cit.*, p. XXI.

catolicii, dar catolicii au răspuns cu ofensiva Contrareformei tridentine, spulberând posibilitatea oricărui dialog[85]. Trebuie recunoscut că acest dialog ar fi fost greu de acceptat de către catolici din momentul în care Reforma a identificat pe Dumnezeu cu Scriptura, punând bazele unei relații subiective sau interioare între credincios și Dumnezeu, care face abstracție de preoția sacramentală din viața Bisericii.

Față de principiul „Sola Scriptura", invocat de protestanți, Conciliul tridentin a răspuns cu afirmația că: „Adevărul revelat este cuprins parte în Scriptură, parte în Tradiție" („...partim contineri in libras scriptis, partim in sine scriptum traditionibus"). Pe acest temei, Conciliul II Vatican a subliniat că „Biserica dobândește siguranța asupra tuturor lucrurilor revelate nu numai pe temeiul lui „sola Scriptura"[86], ci și pe cel al Tradiției. Mai mult chiar, dogmele sunt înțelese astfel ca mijloc de creștere și dezvoltare istorică a înțelegerii lucrurilor cuprinse în Tradiție, fie sub raportul material al conținutului, fie sub cel formal al cuvântului. Tradiția este considerată astfel ca mijlocul prin care teologia catolică a ajuns la concluzia, printre multe altele, că preoția sacramentală ține locul lui Hristos în Biserică și acționează „in persona Christi". Astfel, pe cât de mult au subliniat protestanții relația subiectivă a credinciosului cu Hristos în virtutea Scripturii, renunțând la preoția sacramentală, pe atât de mult catolicii au subliniat caracterul obiectiv al preoției sacramentale, care ține locul lui Hristos în Biserică, pe temeiul unei tradiții care pierde legătura cu Scriptura. În realitate, și într-un caz și în celălalt se face abstracție de prezența personală a lui Hristos în Biserică atât pe plan subiectiv, cât și obiectiv. *Astfel, dilema dintre relația subiectivă și obiectivă a credinciosului cu Dumnezeu, una întemeiată pe Scriptură, alta pe Tradiție, se bazează pe autonomia lumii naturale față de lumea supranaturală.*

85. F. Adrusso, *Tradizione*, în „Nouvo Dizionario di Teologia", Edizione Paoline, Torino, 1988, p. 1775.

86. *Ibidem*, p. 1778.

Biserica Ortodoxă consideră că adevărata relație dintre Scriptură și Tradiție se descoperă numai în lumina Persoanei divino-umane a lui Iisus Hristos, fiindcă ambele ne arată că Hristos coboară în viața Bisericii ca să înalțe pe credincioși la comuniunea de viață veșnică a Sfintei Treimi. Nu se poate invoca Scriptura ca să se elimine preoția sacramentală din cuprinsul Tradiției apostolice și nu se poate invoca nici Tradiția ca să se confere preoției sacramentale locul cuvenit lui Hristos în viața Bisericii văzute, în opoziție cu Sfânta Scriptură. Scriptura păstrează puritatea Tradiției apostolice, iar Tradiția patristică ne ajută să interpretăm corect Sfânta Scriptură. Există și o tradiție bisericească, așa cum am văzut mai sus, dar rolul ei nu este cel de a contribui extensiv la completarea Revelației divine cu adevăruri noi de credință, care nu se regăsesc în Sfânta Scriptură, ci de a contribui la aprofundarea intensivă a Revelației divine, în funcție de epocile istorice parcurse de Biserică și de specificul lor cultural, pentru a face posibilă întâlnirea mereu înnoită a lui Hristos cu ucenicii Săi în Biserică. Revelația rămâne neschimbată peste veacuri, în Hristos, fiindcă este de origine divină și sfântă, în timp ce cultura evoluează de la epocă la epocă, fiindcă este supusă schimbării ca și omul. Biserica a străbătut epoca antică, epoca medievală, epoca modernă și pe cea contemporană, și de fiecare dată a trebuit să țină seama de cultura vremii, ca să poată da răspunsurile cuvenite la sfidările pe care le-a avut de întâmpinat din partea lumii și să facă posibilă întâlnirea dintre Hristos și ucenicii Săi în condițiile vremii și culturii respective. Dar această întâlnire a lui Hristos cu credincioșii devine o realitate numai atunci când se depășește ruptura dintre lumea naturală și cea supranaturală, provocată de filosofie și cultură, și se întemeiază pe ordinea universală și rațională a creației, care își are originea în Hristos ca Logos și Rațiune a Tatălui. *Astfel, revelația naturală și cea supranaturală, ori Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție se completează reciproc numai în lumina lui Hristos ca Pantocrator, Care le ține pe toate în Sine (Coloseni 1, 17).*

CUNOAŞTEREA LUI DUMNEZEU

PROBLEMATICA CONTEMPORANĂ

Cunoaşterea speculativă şi cunoaşterea existenţială a lui Dumnezeu

După cuvântul arhimandritului Justin Popovici, astăzi există numai două filosofii: cea divino-umnă şi cea omenească. Una este filosofia unităţii, a monismului divino-uman, şi cealaltă, filosofia diviziunii, a pluralismului omenesc. Toată filosofia omenească se mişcă în cercul vicios al morţii şi mortalităţii, în care s-au scindat, din cauza păcatului, şi simţirea şi conştiinţa omului. Prin această filosofie a intrat în om şi în lume o întreagă „legiune" şi din această cauză omul şi lumea au devenit „legiune"; „legiune" (Luca 8, 30) este aici numele omului şi al lumii. Aici toate respiră moartea; aici toate sunt „omeneşti, mult prea omeneşti" (Menschliches, Allzumenschliches). De aceea, purtător de Hristos fiind, Apostolul sfătuieşte cu înţelepciune: „Fraţilor, să nu vă răpească cineva cu filosofia şi cu deşarta înşelăciune, din predania omenească, după stihiile lumii, şi nu după Hristos (Coloseni 2, 8)[1].

Filosofia divino-umană este filosofia experienţei divino-umane. În ea toate se bazează pe experienţă, pe trăire în har şi pe faptă. Aici nu este nimic abstract, nimic care să nu fie real. Toate sunt o realitate divino-umană, pentru că în Dumnezeul-om Hristos „locuieşte trupeşte toată plinătatea Dumnezeirii" şi de aceea

1. Arhim. Justin Popovici, *Omul şi Dumnezeu-omul. Abisurile şi culmile filosofiei*. Studiu introductiv şi traducere de Pr. Prof. Dr. Ioan Ică şi Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, p. 53.

toţi sunt îndemnaţi să fie „deplini întru El" (Coloseni 2, 9-10). Atunci când se încorporează cu toată fiinţa lui în Hristos şi se umple tot de El, omul dobândeşte simţirea şi conştiinţa divino-umană a unităţii întregi a macrocosmosului şi este mistuit de simţământul comun că toţi suntem responsabili de tot şi de toate; durerile tuturor fiinţelor sunt durerile proprii, necazurile tuturor făpturilor sunt necazurile lui proprii. Toţi alcătuiesc în Hristos un trup divino-uman, Biserica, iar Hristos este Capul trupului Bisericii (Coloseni 1, 18). El este Cel care dă gândire şi simţire gândului şi simţământului oricărui creştin; Iisus Hristos sobornicizează simţirea şi conştiinţa fiecărui membru al Bisericii, aşa încât să trăiască laolaltă „cu toţi sfinţii, întrucât trăieşte în Dumnezeul om Hristos. De aceea, Biserica are drept filosofie filosofia divino-umană a unităţii a toate şi simţământul divino-uman al acesteia.

Salvarea de solipsism, de egoism şi de satanism se găseşte numai în divino-umanizarea lui Hristos, pentru că numai prin divino-umanizare se restabileşte simţământul de sine al omului şi sentimentul lui faţă de lume; omul se simte şi se recunoaşte întreţesut laolaltă cu toate fiinţele şi cu toate creaturile; unitatea a toate este cea mai reală şi cea mai directă realitate pentru conştiinţa şi pentru simţirea lui. Un astfel de om se adună pe sine însuşi neîntrerupt în Dumnezeu prin rugăciune şi credinţă, prin iubire şi dreptate, prin milostivire şi adevăr şi prin toate celelalte nevoinţe şi virtuţi evanghelice. Această concentrare a omului în Dumnezeu, această concentrare de sine în Dumnezeul-om, întăreşte în el până la un grad neînchipuit de mare simţirea şi conştiinţa întregii unităţi macrocosmice. Atunci omul în Hristos inundă întreaga zidire şi toate fiinţele cu uriaşa lui dragoste şi milostivire. Cu lacrimi se roagă pentru toţi şi pentru toate, pentru că simte şi cunoaşte ca nimeni altul că iubirea şi mila lui Hristos sunt singura mântuire a păcătoşilor şi slava nemuritoare a dreptilor. În această iubire a lui Hristos se găseşte toată filosofia optimismului veşnic, tot aşa cum în ura satanică se găseşte toată

filosofia pesimismului ucigător de oameni. Iar în faţa omului se ridică atât una, cât şi alta"[2].

Arhimandritul Justin Popovici face parte din galeria marilor personalităţi teologice din lumea ortodoxă şi este considerat drept un stâlp, o temelie şi un mărturisitor al adevăratei credinţe ortodoxe. Cele două filosofii, despre care se vorbeşte mai sus, arată că prin opera sa teologică vrea să dea un răspuns la sfidarea lumii secularizate, prin accentul pus pe experienţa duhovnicească şi trăirea vieţii în Hristos, pe care o subliniază în mod particular. Desigur, are dreptate atunci când, păşind pe urmele Sfântului Apostol Pavel, se declară împotriva înţelepciunii omeneşti, care îndepărtează omul de Dumnezeu şi prezintă moartea ca singura alternativă a existenţei umane. Nichifor Crainic spune şi el că o cultură care se desparte de Dumnezeu îşi pierde unitatea şi se transformă într-o pluralitate de curente şi ideologii care dezintegrează persoana umană. Părintele Justin Popovici devine radical atunci când trece cu vederea peste o afirmaţie importantă a Sfântului Pavel, care spune că "cei ce n-au lege, din fire fac ale legii". Aceasta înseamnă că păcatul n-a distrus chipul lui Dumnezeu din om, pentru că omul dispune de resurse intelectuale care îi permit să-şi organizeze viaţa potrivit cu voia lui Dumnezeu înscrisă în fiinţa oamenilor. Ca rezultat al omului care se luptă cu păcatul, cultura sau înţelepciunea umană are atât aspecte negative, cât şi pozitive, iar meritul Sfântului Vasile cel Mare a fost acela de a sfătui pe tineri să culeagă din grădina culturii roadele ei bune, pe care să le folosească la edificarea lor spirituală şi culturală[3].

Se uită adesea că Hristos este nu numai Logosul întrupat, Care ne-a adus Revelaţia divină supranaturală, ci şi Logosul

2. *Ibidem*, p. 55.

3. *Ibidem*, p. 29 În studiul introductiv se observă că din opera părintelui Justin Popovici „lipseşte o justificare ca atare (orizontală) a omului şi a lumii, a culturii şi a istoriei umane în ele însele, care să facă dreptate creativităţii umane pozitive".

etern al Tatălui, Care luminează natural pe tot omul care vine în lume. Cu toate că mintea omului este umbrită de păcat, au existat filosofi, ca Socrate, Platon sau Aristotel, care s-au ridicat cu mintea către lumea valorilor eterne, de bine, adevăr sau frumos, şi au pregătit calea lumii antice pentru primirea lui Hristos. Acesta este motivul pentru care aceşti filosofi îşi află loc în erminia picturii bisericeşti, în calitatea lor de pedagogi ai lumii vechi către Hristos. Chiar şi ştiinţa contemporană, care până mai ieri era un adversar înverşunat al creştinismului, a devenit astăzi aliatul lui, pentru că a început să bată la poarta transcendenţei şi să vorbească despre raţionalitatea creaţiei. Această raţionalitate, care a fost pusă în evidenţă de Sfinţii Părinţi ai Bisericii Răsăritene, are o dublă importanţă pentru cunoaşterea lui Dumnezeu. Pe de o parte, ea depăşeşte o cunoaştere speculativă a lui Dumnezeu, care face abstracţie de prezenţa lui Dumnezeu în om şi creaţie şi se rezumă la un joc intelectual teoretic, care subminează credinţa sau promovează indiferentismul religios. Raţionalitatea creaţiei atestă prezenţa imanentă a lui Dumnezeu în om şi creaţie. Pe de altă parte, această raţionalitate a creaţiei constituie mijlocul prin care Logosul Creator şi Mântuitor coboară către om pentru ca acesta să facă experienţa concretă şi reală a întâlnirii şi transfigurării lui în Hristos[4]. Căci rolul cunoaşterii duhovniceşti a lui Dumnezeu este acela de a contribui la progresul spiritual şi moral al creştinului în Hristos. Lucrul cel mai important pe care îl aflăm la părintele Justin Popovici este faptul că adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu are caracter existenţial.

Aspectele cunoaşterii lui Dumnezeu

Cunoaşterea lui Dumnezeu se realizează pe cale naturală şi supranaturală. Cunoaşterea naturală are în vedere creaţia şi caută

4. Karl Christian Flemy, *Dogmatica experienţei ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*. Introducere şi traducere de Pr. Prof. Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 1999. Autorului insistă asupra aspectului eclesial al experienţei duhovniceşti.

să descopere pe Dumnezeu în calitate de Cauză creatoare şi susţinătoare a lumii, prin contemplarea raţională a cosmosului, în timp ce cunoaşterea supranaturală are în vedere pe Dumnezeu Care Se descoperă omului pe calea experienţei apofatice, exprimată în termeni catafatici, sau prin experienţa pe care o dobândeşte omul credincios din întâmplările vieţii. Cu toată distincţia dintre ele, aceste trei căi de cunoaştere a lui Dumnezeu rămân complementare între ele, fiindcă fiecare contribuie la desăvârşirea spirituală şi morală a credinciosului în Hristos, în lumina Revelaţiei dumnezeieşti şi a prezenţei lui Dumnezeu în creaţie (Facerea 1, 3). Dincolo de orice autonomie a lumii naturale, care a golit cunoaşterea lui Dumnezeu de conţinutul ei duhovnicesc, Dumnezeu coboară către om pentru ca omul să se înalţe la adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu. „Căci aceasta este viaţa veşnică, să te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Iisus Hristos pe Care Tu L-ai trimis" (Ioan 17, 3). În cele ce urmează vom vorbi despre cunoaşterea naturală şi supranaturală a lui Dumnezeu, despre cunoaşterea catafatică şi apofatică a lui Dumnezeu, despre raportul complementar dintre ele şi despre cunoaşterea lui Dumnezeu din împrejurările vieţii. La sfârşit vom pune în evidenţă dinamismul cunoaşterii lui Dumnezeu în teologia şi spiritualitatea ortodoxă, care porneşte de la chipul lui Dumnezeu în om şi înaintează spre asemănarea lui cu Dumnezeu în Hristos.

Cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu

Potrivit tradiţiei patristice, există o cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu care porneşte de la creaţie către Creatorul ei. Pe această cale Îl cunoaştem pe Dumnezeu cu ajutorul raţiunii, în calitatea Sa de Cauză creatoare şi susţinătoare a lumii. Sfântul Grigore de Nazianz spune că: „Cel ce priveşte o chitară minunat întocmită şi bună în armonia şi orânduirea ei... n-ar putea să nu se gândească la creatorul chitarei, chiar dacă nu-l cunoaşte din vedere; aşa ne este evident şi nouă Cel ce le-a creat pe toate, le

mişcă şi le conservă, chiar dacă nu-L cuprindem cu înţelegerea"[5]. La baza acestei cunoaşteri se află raţionalitatea creaţiei, care vădeşte înţelepciunea şi mărirea Creatorului: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi facerea mâinilor Lui o vesteşte tăria" (Psalm 18, 1). „Tăria" aceasta este ordinea raţională a creaţiei prin care Logosul ţine în existenţă toate cele create. Dacă omul poate cunoaşte pe Dumnezeu din natură, aceasta se datorează faptului că Logosul a sădit în firea oamenilor şi facultatea cunoaşterii Lui prin raţionalitatea creaţiei. Căci „precum oasele susţin sângele şi trupul, ne spune Sfântul Maxim, la fel raţiunile mai presus de orice înţelegere despre Dumnezeu, aflându-se în sânul făpturilor, creează şi susţin în chip neştiut fiinţele lucrurilor şi dau naştere oricărei cunoştinţe şi virtuţi"[6]. Dar o dată cu facultatea cunoaşterii, Dumnezeu a mai sădit în om şi tendinţa existenţială către Dumnezeu. „Căci Dumnezeu, Care a creat cu înţelepciune orice natură şi a sădit tainic în fiecare dintre fiinţele raţionale facultatea primă a cunoaşterii despre El însuşi, ne-a dăruit nouă, oamenilor umili, ca un Stăpân a toate, dorinţa firii orientată către El"[7]. Însă această dorinţă a firii orientată către Dumnezeu nu funcţionează independent de El. „Aşa cum ochiul nu poate să perceapă cele sensibile fără lumina soarelui, la fel mintea omenească nu ar primi vreo vedere duhovnicească fără lumina Duhului. Cea dintâi luminează simţul văzului prin fire spre perceperea corpurilor, cea de a doua luminează mintea spre contemplare, pentru a înţelege cele mai presus de simţuri"[8]. Chiar şi cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu nu este total naturală, fiindcă se realizează tot cu ajutorul supranatural al lui Dum-

5. Sfântul Grigore de Nazianz, *Oratio XXVIII, Theologica II*, PG 36, col. 33.

6. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în „Filocalia", vol. III, Sibiu, 1948, p. 123.

7. Idem, *Ambigua*, 48, PG 91, col. 1361 AB.

8. Idem, *Răspunsuri către Talasie*, în „Filocalia", vol. III, Sibiu, 1948, p. 126.

nezeu[9]. Căci „puterile de căutare şi de cercetare a lucrurilor dumnezeieşti sunt sădite în firea oamenilor, *fiinţial*, de către Făcător, prin însăşi aducerea lor la existenţă, iar descoperirile lucrurilor dumnezeieşti le împărtăşeşte prin har şi puterea Prea Sfântului Duh[10]". *Cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu de către om a fost sădită de Dumnezeu în fiinţa omului pentru ca omul să tindă firesc spre Dumnezeu cu ajutorul harului Său.*

Cunoaşterea supranaturală a lui Dumnezeu

Dacă prin raţiune Îl cunoaştem pe Dumnezeu pornind de la revelaţia naturală, pe cale supranaturală îl cunoaştem pe Dumnezeu prin Revelaţia divină. Cunoaşterea lui Dumnezeu întemeiată pe Revelaţia divină are un caracter paradoxal. Pe de o parte, Sfânta Scriptură spune că Dumnezeu poate fi văzut: „Căci am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut, plin de har şi de adevăr" (Ioan 1, 14), pe de altă parte, tot Scriptura afirmă: „Cel ce singur are nemurire şi locuieşte întru lumina neapropiată; pe Care nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă, a Căruia este cinstea şi stăpânirea veşnică !" (I Timotei 6, 16). La baza acestui caracter paradoxal al cunoaşterii lui Dumnezeu se află noţiunea de persoană, care reflectă în ea taina naturii divine incomunicabile, dar care deschide fiinţa divină spre comunicare prin energiile necreate. Comunicabilitatea lui Dumnezeu prin energiile necreate constituie baza teologiei catafatice, în timp ce incomunicabilitatea lui Dumnezeu după fiinţa Sa formează obiectul teologiei apofatice. Teologia apofatică este mai presus

9. Teologia apuseană oscilează între raţionalismul şi fideismul cunoaşterii lui Dumnezeu. Teologia catolică consideră că Dumnezeu poate fi cunoscut de raţiune fără ajutorul Sfântului Duh, iar teologia protestantă susţine că Dumnezeu poate fi cunoscut numai prin credinţă,fără concursul raţiunii. Ambele teorii fac abstracţie însă de Logos şi de raţionalitatea creaţiei, din cauza admiterii unui caracter autonom şi amorf al lumii naturale, specific gândirii antice.

10. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 314.

de teologia catafatică, care oscilează între aspectul afirmativ şi cel negativ al cunoaşterii lui Dumnezeu. Prin cunoaşterea apofatică avem o experienţă directă a prezenţei tainice a lui Dumnezeu, care depăşeşte simpla Lui cunoaştere raţională. Prezenţa lui Dumnezeu implică o sesizare superioară a bogăţiei infinite a lui Dumnezeu, cu neputinţă de înţeles şi de exprimat, cunoaşterea apofatică rămâne superioară celei catafatice sau raţionale[11]. Cunoaşterea apofatică caută să adapteze mintea omului la realităţile dumnezeieşti care depăşesc orice cuvânt, pentru ca omul să tindă spre asemănare cu Dumnezeu prin progresul lui spiritual şi moral. Cunoaşterea apofatică împiedică omul să transforme pe Dumnezeu în idol, sau cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa: „Cuvântul dumnezeiesc porunceşte, în primul rând, ca Dumnezeu să nu fie asemănat cu nimic din cele cunoscute de oameni. Căci tot înţelesul care se iveşte în minte prin vreo închipuire, care cuprinde totul ca o noţiune şi ca o conjectură a firii, plăsmuind un idol al lui Dumnezeu, nu-L vesteşte pe El[12]". Creştinismul nu e o şcoală filosofică care speculează cu noţiuni abstracte, ci, înainte de toate, este experienţa comuniunii omului cu Dumnezeu Cel viu. *Prin apofatism se evită reducerea lui Dumnezeu la mintea naturală a omului şi se caută să se adapteze mintea omului la realităţile vieţii şi comuniunii dumnezeieşti ale Sfintei Treimi.*

Complementaritatea cunoaşterii catafatice şi apofatice

Cunoaşterea raţională a lui Dumnezeu nu se poate confunda cu cunoaşterea apofatică a lui Dumnezeu, dar între ele există o complementaritate. Cel ce are o cunoaştere raţională a lui Dumnezeu şi-o completează cu cea apofatică, iar cel ce are o experienţă apofatică înaltă, când se exprimă, recurge la termenii celei

11. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 314.

12. Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, PG 44, col. 377 C.

raționale. Pe de o parte, „Cel ce scrutează adâncurile tainei lui Dumnezeu primește în suflet, în mod tainic, o modestă înțelegere a învățăturii despre cunoașterea lui Dumnezeu, dar nu poate clarifica prin rațiune această adâncime negrăită a tainei"[13], spune Sfântul Grigorie de Nyssa. Chiar dacă cunoașterea catafatică nu poate clarifica adâncimea tainei lui Dumnezeu, ea nu spune ceva contrar lui Dumnezeu. Afirmațiile cunoașterii catafatice a lui Dumnezeu trebuie aprofundate prin cunoașterea apofatică, în lumina lui Hristos ca Mântuitor. Pe de altă parte, cunoașterea apofatică, atunci când vrea să se tălmăcească pe sine pentru folosul duhovnicesc al credincioșilor, recurge la termenii cunoașterii intelectuale, umplându-i mereu cu un înțeles mai adânc decât acela pe care îl pot reda noțiunile intelectuale[14]. Atunci când Apostolul Pavel spune că: „cele ce ochiul n-a văzut, urechea n-a auzit și la inima omului nu s-au suit, acelea le-a descoperit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El", el exprimă, prin termenii cunoașterii catafatice, atât cât e cu putință, experiența apofatică a întâlnirii personale cu Dumnezeu. Este adevărat că în cunoașterea apofatică experiența întâlnirii cu Dumnezeu este mult mai profundă decât în cea catafatică, fiindcă este însoțită de lupta purificării omului de patimi, însă trebuie reținut că această cunoaștere a lui Dumnezeu ca persoană ne-o mijlocește, în ambele cunoașteri, Revelația supranaturală, care ne ferește de panteism. *Astfel, cunoașterea catafatică și cunoașterea apofatică nu se împotrivesc una alteia, ci se completează reciproc în lumina Revelației supranaturale și a Persoanei divino-umnă a lui Hristos, Care Se află în centrul ei ca Logos Creator și Mântuitor.*

Apofatismul nu înseamnă fuga de lume în sens pietist. Este adevărat că acela care pătrunde în lumina slavei divine necreate are conștiința că Dumnezeu, după esență, este dincolo de această vedere sau trăire, căci Persoana este cu totul apofatică și nu poate

13. Idem, *Marele cuvânt catehetic*, III, PG 45, col. 17D.
14. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 116.

fi definită prin rațiune, cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa[15]. Ar fi greșit să atribuim cunoașterii apofatice un caracter pietist, care nu vrea să știe de lume, fiindcă lumea este opera Logosului divin prin Care Tatăl a creat-o. Ca Persoană, Logosul este suprarațional, dincolo de orice cunoaștere, dar ca Rațiune absolută poate fi cunoscut din rațiunile lucrurilor văzute și nevăzute. Se spune că trăirea apofatică echivalează cu un simț al misterului, care nu exclude rațiunea sau sentimentul, dar este mai adânc decât ele. Întrucât Logosul este subiectul Rațiunii, Care are în sine rațiunile tuturor lucrurilor, dar Care rămâne dincolo de rațiune și sentiment, atunci dinamismul cunoașterii apofatice a lui Dumnezeu implică și creația. Ridicarea peste lucrurile lumii nu înseamnă dispariția acestora, ci o ridicare prin ele dincolo de ele, în Dumnezeu ca Persoană Care nu poate fi definită[16]. Acesta este motivul principal pentru care apofatismul nu exclude o cunoaștere rațională a lui Dumnezeu, ci se completează reciproc. *Trăirea apofatică a lui Dumnezeu este o caracteristică definitorie a Ortodoxiei (în Liturghie, Taine sau ierurgii), pentru că îmbrățișează întreaga creație în Dumnezeu, în chip holistic (katholos).*

Cunoașterea lui Dumnezeu din împrejurările vieții

Dacă cunoașterea intelectuală, afirmativă sau negativă, este un produs mai mult al gândirii teoretice, iar cea apofatică un rezultat al experienței duhovnicești, cunoașterea lui Dumnezeu din împrejurările vieții are mai mult un caracter practic[17]. Fiecare om Îl cunoaște pe Dumnezeu din mustrările conștiinței pentru relele săvârșite, din necazurile trecătoare sau mai îndelungate, din bolile proprii sau ale celor apropiați, ca urmare a relelor săvârșite. Însă omul mai cunoaște pe Dumnezeu și din aju-

15. Sf. Grigore de Nazianz, *Oratio XXXVIII*, in Theophania , PG 36, col. 317.
16. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 115.
17. *Ibidem*, p. 139.

torul pe care-l primeşte de la El pentru a birui necazurile şi suferinţele pe care le are de îndurat şi care sunt un mijloc de întărire spirituală sau desăvârşire morală[18]. Toate împrejurările acestea produc o sensibilizare a fiinţei noastre pentru sesizarea realităţilor de dincolo de lume, pentru căutarea unui sens al lor. Ele fac sufletul mai sensibil pentru prezenţa lui Dumnezeu în preajma omului şi îl cheamă la rugăciune. Experienţele dificile ale vieţii, "care se înfig ca nişte cuie în fiinţa noastră, ne împing la rugăciune mai simţită"[19]. Starea de rugăciune e un mijloc de sesizare a prezenţei lui Dumnezeu în cugetul uman. „Când vreo împrejurare de aici de jos îl strâmtorează şi îl apasă puternic, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, cugetul omului înalţă rugăciuni curate şi fierbinţi către cer, după cuvântul proorocului, care spune: „Întru necazul meu către Domnul am strigat şi m-a auzit (Ps.119, 1)"[20]. Dar împrejurările sensibilizează omul şi faţă de aproapele său, ca dovadă a iubirii noastre faţă de Dumnezeu. În fiecare om sărac, asuprit sau bolnav ne întâmpină Hristos cerând ajutorul nostru. Mâna întinsă a celui sărac este mâna întinsă a lui Hristos, iar suferinţa lui este suferinţa lui Hristos pe cruce, pe care o prelungim prin indiferenţa noastră. Prin pilda lui Iov Dumnezeu ne arată că iubirea faţă de El şi faţă de semeni trebuie să treacă prin proba suferinţei noastre personale, care ne sensibilizează la suferinţa aproapelui, în Hristos. *Ca şi în cazul cunoaşterii catafatice sau apofatice a lui Dumnezeu, cunoaşterea lui Dumnezeu din împrejurările vieţii ne conduce dinamic pe drumul propriu de desăvârşire în Hristos.*

Dinamismul cunoaşterii lui Dumnezeu

Cele trei căi de cunoaştere a lui Dumnezeu îşi au temeiul în izvorul puterii şi al luminii trinitare, care ne trage mereu mai sus

18. *Ibidem*, p. 140.
19. *Ibidem*, p. 141.
20. Sf. Ioan Gură de Aur, *De incomprehensibili Dei natura, III*, PG 48, col. 744.

în cunoaşterea şi în desăvârşirea vieţii. Cunoaşterea lui Dumnezeu prin raţiune, experienţa apofatică prin credinţă sau caracterul practic al cunoaşterii lui Dumnezeu din împrejurările vieţii, toate îşi au temeiul în lucrarea Sfintei Treimi, Care coboară la om, pentru ca omul să înainteze dinamic în cunoaşterea lui Dumnezeu pe calea virtuţilor. Înaintarea în unirea cu Dumnezeu nu are doar caracter teoretic, ci este hrănită de efortul liber al virtuţii. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur spune că: „Sufletul dezlegat de împătimirea celor pământeşti devine uşor şi, pornind, se înalţă către cele de sus, zboară de la cele de jos spre înălţime. Şi nefiind nimic care să oprească mişcarea lui (firea binelui exercitând o atracţie asupra celor ce privesc spre ea) urcă mereu mai sus de el, întinzându-se prin dorinţa după cele cereşti. Căci numai lucrarea virtuţii hrăneşte puterea pentru osteneală"[21]. Acest zbor al omului către cele de sus arată că Dumnezeu nu poate fi prins în noţiuni, pentru că este Izvorul vieţii, iar cuvântul folosit trebuie să facă mereu transparent pe Dumnezeu ca neîncăput în el. „Căci tot înţelesul care se iveşte în minte prin vreo închipuire, care cuprinde totul ca o noţiune şi conjectură a firii, plăsmuieşte un idol al lui Dumnezeu şi nu-L vesteşte pe El"[22]. Cunoaşterea lui Dumnezeu are un caracter paradoxal şi dinamic, fiindcă pe măsură ce se înalţă cineva în cunoaşterea Lui se înalţă în înţelegerea tainei Lui de neînţeles. Are dreptate Sfântul Ioan Gură de Aur atunci când spune, cum am văzut mai sus, că numai lucrarea virtuţii hrăneşte osteneala spre desăvârşire. Omul zidit după chipul lui Dumnezeu este menit să se înalţe spre asemănarea cu Dumnezeu prin osteneala rugăciunii, ascezei şi filantropiei, ca să cunoască măreţia iubirii lui Dumnezeu faţă de oameni şi creaţie şi să o mărturisească faţă de semeni. *Într-o lume secularizată, dominată de iubirea de sine, toate cele trei căi arată că Dumnezeu este cunoscut ca iubitor pe măsura iubirii noastre faţă de El şi faţă de semeni.*

21. *Ibidem*, col. 704.
22. Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, PG 44, col. 377 C.

FIINȚA LUI DUMNEZEU ȘI ATRIBUTELE DIVINE

Existența de Sine a lui Dumnezeu, Izvorul atributelor divine

Dionisie Areopagitul socotește că toate atributele divine își au originea în existența de Sine a lui Dumnezeu. Dumnezeu este, pe de o parte, Cauza „existenței tuturor celor ce există", dar pe de altă parte, Dumnezeu își are Cauza existenței în Sine însuși. „Numim existență de sine, spune Sfântul Dionisie Areopagitul, viața de sine, Dumnezeirea de sine, în înțeles de obârșie, de Dumnezeu și de cauză, Cel Unul și cauza tuturor cea mai presus de obârșie și de ființă"[23]. Sau cum spune Sfântul Grigorie de Nazianz: „Căci cuprinzând totul în El, El are ființă *(to einai)* fără început și fără sfârșit". „Dumnezeu era și va fi de-a pururi, sau mai curând de-a pururi. „Era" și „va fi" sunt secțiuni ale timpului și ale firii trecătoare. „Dumnezeu este Cel care este mereu *(o de on aei)*"[24]. Dumnezeu Se definește El însuși, în fața lui Moise, pe muntele Sinai, ca „Cel ce este" (Ieșirea 3, 14). Dumnezeu este supraesența tripersonală, sau tripersonalitatea supraesențială, este Izvorul atributelor,care rămâne mai presus de atribute. Toate atributele își au originea în Dumnezeu, „dar cum sunt ele însele, cum sunt în obârșia și în temelia lor, aceasta este mai presus de toată mintea, esența și cunoștința"[25]. Se spune despre atribute că și ele sunt „de sine", ca să se arate că își au suportul lor în Cauza supremă. Dar atributele lui Dumnezeu își dezvăluie bogăția lor treptat, pe măsură ce devenim apți să ne

23. Sf. Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, cap. IX, 6, PG III, col. 953.

24. N.Chițescu, Isidor Todoran, I.Petreuță, *op. cit.*, p.354.

25. Sf. Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, PG III, col. 645.

împărtășim de ele[26]. Ca Persoană supremă, Dumnezeu este de la Sine, după cum și atributele Sale sunt de la Sine, dar prin atribute Dumnezeu dă persoanei umane putința de a se împărtăși de această calitate de Sine a Sa și a actelor Sale. „Căci toate cele dumnezeiești și câte s-au arătat nouă se cunosc numai prin participarea noastră la ele"[27]. *Atributele divine își au obârșia în existența Persoanei unice și supreme a lui Dumnezeu, supraesențială și apofatică, Care rămâne Izvorul tuturor atributelor divine la care participă făptura.*

Atributele și lucrările necreate ale lui Dumnezeu

Viziunea teologiei răsăritene despre atributele divine are caracter personal, fiindcă atributele sunt mijlocul prin care Dumnezeul iubirii intră în dialog personal cu omul, pentru ca acesta să se înalțe la viața de comuniune personală cu Dumnezeu în Treime. Concepția ortodoxă despre atributele divine se întemeiază pe distincția personală între ființa și lucrările lui Dumnezeu, fiindcă lucrările divine care izvorăsc din ființa divină au caracter personal și se manifestă de la Tatăl, ca Izvor al lor, în Fiul, Mijloc al lor, prin Duhul Sfânt, Capătul lucrării treimice către lume. Sfântul Grigorie Palama a stăruit și a dezvoltat distincția dintre ființa lui Dumnezeu și lucrările Sale necreate, în funcție de tendințele secularizante ale vremii sale, provocate de umanismul gândirii antice. Sinodul de la Constantinopol, din 1351, se referă la această distincție și declară: „Noi mărturisim că această energie este o mișcare substanțială și ființială a lui Dumnezeu și afirmăm că ea purcede din esența divină ca dintr-o sursă pururea izvorâtoare. Această energie nu este niciodată fără esența divină, ci totdeauna rămâne neseparată de ea. Din veșnicie energia există îm-

26. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMO, București, 1978, p. 149.

27. Sf. Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, PG III, col. 645.

preună şi unită în mod inseparabil cu esenţa dumnezeiască, cu neputinţă de a fi disociată de aceasta nici în eternitate,nici în timp"[28]. Lucrările lui Dumnezeu nu sunt însă decât atributele lui Dumnezeu, care se manifestă în diversitatea şi unitatea lor treimică. În fiecare din aceste lucrări sau energii este, în acelaşi timp, Dumnezeu întreg, lucrător şi mai presus de mişcare. Atributele lui Dumnezeu sunt cunoscute în manifestarea lor dinamică spre făpturi şi în măsura în care ne împărtăşim de ele. Însuşirile lui Dumnezeu, aşa cum le cunoaştem noi, îşi dezvoltă bogăţia în mod treptat, pe măsură ce devenim apţi să ne împărtăşim de ele prin lucrarea harului şi osteneala noastră. *Atributele nu ţin de fiinţa lui Dumnezeu, ci sunt manifestările puterilor lui Dumnezeu care sunt în jurul fiinţei Sale, fiindcă Dumnezeu rămâne apofatic după fiinţa Lui, dar necreate.*

Planul veşnic al lui Dumnezeu şi atributele Sale

Lucrările lui Dumnezeu apar grupate nu numai după atributele pe care le activează şi ni le împărtăşesc, ci şi după diferite secţiuni ale planului urmărit de Dumnezeu cu creaţia. Prin unele din aceste lucrări se inaugurează perioade noi, care sunt anticipate de cele anterioare şi continuate de cele următoare. Creaţia lumii este urmată de lucrările providenţei divine, iar mântuirea, anticipată de proorociile Vechiului Testament, culminează cu Întruparea şi Învierea Fiului lui Dumnezeu şi cu îndumnezeirea făpturii prin lucrarea harului necreat. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că: „Dumnezeu a împărţit veacurile în două: în veacuri prin care Dumnezeu coboară la oameni şi veacuri prin care omul se înalţă către Dumnezeu"[29]. Tot dinamismul sau mişcarea creaţiei spre îndumnezeire îşi are cauza în dinamismul lucrărilor dumnezeieşti,ca energii necreate care urmăresc condu-

28. *Hotărârea Sinodului de la Constantinopol din 1351*, PG 151, col. 736.
29. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie,* în „Filocalia", vol. III, Sibiu, 1948, p. 69.

cerea creaţiei spre îndumnezeire potrivit planului divin veşnic. Dumnezeu este Izvorul actelor care pornesc din El şi prin care creaţia este dusă către El. Aceste acte nu-L îmbogăţesc şi nu-L schimbă pe Dumnezeu, întrucât El este mai presus de toate actele Sale şi decât toate atributele pe care le manifestă prin ele[30]. *Potrivit planului veşnic al lui Dumnezeu, atributele divine sunt expresia lucrării Sale faţă de lume, pentru ca El să o conducă prin ele spre îndumnezeirea ei.*

Atributele divine şi modul lor de expunere

În cele ce urmează vom expune atributele divine în funcţie de existenţa de Sine a lui Dumnezeu, împărţindu-le în atribute care ţin de supraesenţialitatea lui Dumnezeu, unde îşi au locul aşa-zisele atribute divine naturale[31], şi atribute care se referă la spiritualitatea lui Dumnezeu[32], unde se vorbeşte de atributele de ordin intelectual sau moral ale lui Dumnezeu. În legătură cu atributele divine naturale trebuie subliniat faptul că supraesenţialitatea lui Dumnezeu, care ne rămâne necunoscută în sine, se face cunoscută printr-o serie de atribute naturale dinamice în relaţie cu noi, cum sunt infinitatea, simplitatea, eternitatea, supraspaţialitatea sau omniprezenţa şi atotputernicia lui Dumnezeu. În comparaţie cu aceste atribute, lumea şi fiinţa noastră manifestă unele atribute corespunzătoare cu caracterul lor creat şi finit, care nu pot fi înţelese fără relaţia lor dinamică cu atributele divine necreate. Căci aşa cum esenţa creată a lumii nu se poate explica fără supraesenţialitatea necreată a lui Dumnezeu, tot astfel atributele create ale lumii nu se pot explica fără atributele dinamice necreate ale lui Dumnezeu. Esenţa finită a lumii şi esenţele în care se ramifică ea sunt rânduite să se ridice spre o participare tot mai

30. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 150.
31. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 162.
32. *Ibidem*, p. 178.

mare la atributele divine,prin har[33]. Referitor la atributele legate de spiritualitatea lui Dumnezeu, acestea sunt legate şi de existenţa divină, ca existenţă supremă cu caracter spiritual. Atributele spirituale sunt mai greu de definit decât cele naturale, fiindcă aşa cum numai duhul omului cunoaşte cele ce sunt ale omului, tot astfel numai Duhul lui Dumnezeu cunoaşte cele ce sunt ale lui Dumnezeu, căci „Dumnezeu este Duh" (Ioan 4, 24). Esenţa lui Dumnezeu este esenţă spirituală şi ea este suport pentru atributele spirituale de cunoaştere, de dreptate, de sfinţenie şi de iubire. *Atributele divine naturale şi spirituale sunt mijloace prin care Dumnezeu supraesenţial şi existenţial se oglindeşte în esenţa finită şi spirituală a lumii, pentru ca lumea să poată participa la aceste atribute,prin har.*

Atributele divine referitoare la supraesenţa lui Dumnezeu
Infinitatea lui Dumnezeu

Sensul infinităţii adevărate l-a lămurit Sfântul Maxim Mărturisitorul când a spus că în ea nu există un interval pe care am năzui să-l parcurgem pentru a ajunge la graniţa lui, dincolo de care să înceapă un alt interval[34]. Sfântul Grigore de Nyssa spune că făptura merge din începuturi în începuturi, fără sfârşit, fiindcă tinde spre plenitudine. Infinitul nu înseamnă o aspiraţie către plenitudine, fiindcă plenitudinea este infinitul în mod real. Numai creaţia tinde spre plenitudine, fiindcă este mărginită. Dacă infinitatea este atributul lui Dumnezeu, mărginirea rămâne atribut al esenţei noastre create. Mărginirea noastră însă rezultă din puterea infinităţii divine şi este menită să participe direct la această infinitate. Sau, după cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, „natura celor create, după străbaterea naturală a timpurilor şi a veacurilor, se va sălăşlui în Dumnezeu Cel Unul după

33. *Ibidem*, p. 162.
34. *Ibidem*, p. 163.

fiinţă, nemaiavând nici o margine, căci în Dumnezeu nu este nici o distanţă (sau limită)"[35]. Infinitatea este transcendentă mărginirii noastre, iar mărginirea noastră este condiţionată de ea şi de participarea la infinitatea lui Dumnezeu prin har. Infinitatea lui Dumnezeu se manifestă în nesfârşitele lucrări ale Sale cu privire la crearea lumii, la susţinerea, conducerea şi desăvârşirea ei. Creaţia nu are şi nu poate avea caracter autonom, aşa cum pretinde marea majoritate a teologiei eterodoxe contemporane, fiindcă ar rămâne mărginită în esenţa ei creată şi n-ar tinde să se odihnească în infinitatea divină necreată. Fără legătura ei cu infinitatea lui Dumnezeu creaţia ar rămâne lipsită de sens. Dumnezeu nu va înceta niciodată să îndumnezeiască lumea învăluită şi pătrunsă de infinitatea divină. *Sfinţii Părinţi afirmă atât infinitatea lui Dumnezeu, cât şi mărginirea creaţiei, pentru a sublinia destinaţia creaţiei: participarea directă la infinitatea lui Dumnezeu prin harul îndumnezeitor.*

Infinitatea lui Dumnezeu nu este o realitate impersonală care să se confunde cu realitatea creată, în mod panteist, sau să se separe de ea, în mod deist, ci are caracter personal, fiindcă este atributul Persoanei supreme. Supraesenţa divină este izvorul infinităţii, iar esenţa divină este ipostaziată în mod treimic în comuniunea de Persoane divine, infinite, care oferă persoanei umane finite putinţa de a se bucura de bogăţia ei inepuizabilă. Fiinţa noastră finită poate face proprie experienţa infinităţii lui Dumnezeu numai în comuniune cu Dumnezeu ca Persoană, fără ca fiinţa noastră să-şi piardă graniţa ei după fire. Ridicarea persoanei umane la infinitatea divină se face prin coborârea Persoanei divine către noi prin energiile necreate. „Căci infinitatea este în jurul lui Dumnezeu, dar nu este în Dumnezeu, iar Dumnezeu rămâne mai presus de infinitate"[36]. Datorită lucrărilor necreate, prin care Dumnezeu coboară către om, omul face experienţa poten-

35. *Ibidem*, p. 164.
36. *Ibidem*, p. 165.

țială a infinității divine în Hristos încă din hotarele vieții pământești. Căci umanitatea lui Hristos, după Învierea Sa de a treia zi, a fost ridicată la participarea supremă a infinității divine prin energiile divine imprimate deplin în energiile Lui umane. De aceea, Apostolul dorește creștinilor: „să Se sălășluiască, prin credință, Hristos în inimile voastre..., ca să cunoașteți iubirea copleșitoare a cunoștinței lui Hristos și să vă umpleți de toată plinătatea lui Dumnezeu" (Efeseni 3, 17-19). Omul caută mereu infinitul în finitudinea lucrurilor create, dar acestea nu pot satisface setea lui de infinit, fiindcă sunt bunuri pământești trecătoare. Infinitul se descoperă în Hristos, fiindcă nu este numai om, ci și Dumnezeu. *Persoana lui Hristos este Dumnezeu Care coboară către noi pe firul lucrării necreate pentru ca noi să facem experiența infinității lui Dumnezeu prin curăția vieții.*

Simplitatea sau unitatea lui Dumnezeu

Sfânta Treime este dogma fundamentală a creștinismului, în care unitatea ființei divine se conciliază cu multitudinea lucrărilor necreate divine îndreptate către făpturi. Unitatea divină nu este unitate filosofică, care exlcude diversitatea[37], ci unitate su-

37. André Halleux, *op.cit.*, p.420. „Pentru tradiția patristică la care face apel Palama, reflexiunea conceptuală și dialectică adaptată la experiența curentă devine nefolositoare în domeniul problemelor ultime. Infinitul nu poate fi gândit decât în termeni antinomici, întrucât la acest pol magnetic al gândirii orice reper se evaporă. În Dumnezeu însă „opozițiile coincid" și contradicțiile se găsesc tainic reconciliate. Teologul trebuie deci să renunțe la logica creatului; dacă ea s-ar aplica consecvent obiectului său, ea ar atinge, în locul adevăratului Dumnezeu, un idol filosofic, făcut după chipul său propriu". „În materie de simplitate divină, scolastica nu se angajează în gândirea antinomică, ci se lasă dominată de logica raționalistă. Pentru un tomist, de exemplu, totul se reunește în Dumnezeu într-o simplitate absolută, căci pentru actul pur atributele și esența însăși se confundă cu ființa, distincția lor aparținând numai spiritului uman, incapabil de a-și reprezenta Unul ca atare în toată bogăția Lui. Persoanele divine rămân total subordonate unității, conținutul lor fiind identic cu cel al esenței simple".

pranaturală, cu caracter paradoxal, care ține împreună unitatea cu diversitatea. Așa cum subiectul nostru omenesc este simplu în sine, dar din el răsar la nesfârșit gânduri, sentimente și acte, într-un mod asemănător, dar infinit mai înalt, Dumnezeu Cel întreit rămâne simplu în ființa Sa, din care însă răsar la nesfârșit acte prin care se fac cunoscute o mulțime de atribute. Sfântul Maxim Mărturisitorul vede întreaga creație prefigurată într-un ansamblu de rațiuni eterne ale lui Dumnezeu, care se ramifică din unitatea lor în opera de creare a lumii și de desăvârșire a ei și care, după aceea, se întorc în unitatea lor și conduc lumea întreagă spre unitatea eternă în Dumnezeu. Prin faptul că Dumnezeu este mai presus de toate, El nu poate fi înțeles, nici exprimat, nici participat de cele create. Dar prin faptul că din El provin toate rațiunile lucrurilor create, că le întoarce și le adună pe toate în Sine, pe cele multe care sunt una, Dumnezeu rămâne simplu în unitatea Sa[38]. Cel care a refăcut și a desăvârșit unitatea în Sine și între toate și Dumnezeu a fost Hristos, pentru că este Dumnezeu și om, Logosul întrupat al Tatălui și Mântuitorul nostru. Cu toate că omul nu s-a mișcat spre desăvârșirea unității sale cu Dumnezeu, Dumnezeu S-a făcut om ca să vindece umanitatea asumată de „sfâșierile" ivite prin păcat și să recapituleze toate în Sine și pe noi cu Dumnezeu. El a făcut toată creația una, ca să arate la sfârșit că firea creată este una cu cea necreată prin iubire și aptitudinea cea după har[39]. *Recapitularea lumii în Hristos este calea prin care diversitatea lumii își regăsește unitatea în Dumnezeu.*

Datorită puterii lui Hristos, și oamenii pot păși pe calea lucrării Lui de unificare. Omul credincios se unifică mai întâi pe sine însuși, depășind dezbinarea dintre suflet și trup și dintre diversele sale tendințe. Aceasta se realizează prin întărirea spiritului, care echivalează cu o eliberare a trupului și a spiritului de patimile care slăbesc pe om și-l dezbină în sine însuși și în raporturile lui

38. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 168.
39. *Ibidem*, p. 170.

cu semenii şi cu Dumnezeu. Omul dobândeşte astfel unitatea sau simplitatea lui în Dumnezeu şi învinge forţa descompunerii, a coruptibilităţii. Există însă şi oameni care parcurg drumul invers, spre o tot mai mare sfâşiere lăuntrică, spre o despărţire de Dumnezeu şi de semenii lor. Orgoliul, lăcomia, mânia, pofta nemăsurată sunt factorii acestor despărţiri şi sfâşieri în firea umană, dar şi cauza sfâşierilor din cultura umană[40]. Din momentul în care cultura se rupe din legătura ei interioară cu Dumnezeu, îşi pierde unitatea şi se transformă într-o avalanşă pluralistă de idei, teorii sau ideologii care provoacă confuzia şi dezorientarea omului secularizat[41]. Revelaţia divină însăşi a fost separată de Persoana divino-umană a lui Hristos şi transformată într-un amalgam de adevăruri parţiale care se oferă consumului public. În Hristos, ca Dumnezeu şi om, pluralitatea se împleteşte cu unitatea, fiindcă dacă oamenii sunt mulţi, Dumnezeu întrupat este Unul, şi El poate să ne ducă la unitate interioară şi exterioară. *Omul poate învinge sfâşierea din firea lui lăuntrică şi dezbinarea dintre el şi semeni, provocate de patimi, de individualism sau de pluralismul debordant al culturii contemporane, numai în relaţie dinamică cu Hristos, Care recapitulează totul în Sine (Efeseni 1, 10).*

Eternitatea lui Dumnezeu

Eternitatea lui Dumnezeu constituie fântâna inepuizabilă a existenţei Sale personale supreme ca izvor al tuturor actelor în

40. *Ibidem*, p. 172.

41. Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*, Ed. Moldova, Iaşi, 1994, p.79. „Spre deosebire de cultura medievală, cultura modernă suferă un proces de secularizare". „Această perioadă istorică, zice N. Berdiaev, stă sub semnul eliberării forţelor creatoare ale omului, sub semnul descentralizării spirituale, al ruperii de centrul spiritual, al diferenţierii sferelor de viaţă socială şi culturală, încât toate domeniile culturii omeneşti devin autonome. Autonome apar ştiinţa, arta, viaţa de stat, economia, întreaga viaţă socială şi cultura întreagă. Acest proces de diferenţiere (pluralistă) şi de autonomizare se numeşte secularizarea culturii omeneşti".

care se manifestă viaţa ei. Atât eternitatea unei substanţe neschimbabile, cât şi aceea a unei deveniri continue este o falsă eternitate. Deasupra acestor două false eternităţi de tip parmenidian şi hegelian - pe care le descoperim în manualele scolastice -, adevărata eternitate este aceea a Sfintei Treimi. Numai în comuniunea desăvârşită între subiectele inepuizabile şi în interioritatea reciprocă a infinităţii lor se află viaţa nesecată, nelimitată şi eternă a Treimii[42]. Dumnezeu este etern pentru că nu există la El o depăşire a comuniunii realizate spre o alta mai deplină. O asemenea depăşire este posibilă numai acolo unde fiinţa e limitată şi tinde să crească spre o existenţă cu adevărat infinită. Numai pentru că este prin Sine plenitudine mai presus de orice determinare şi devenire, de orice creştere sau descreştere, Dumnezeu a putut crea o lume destinată împărtăşirii de eternitatea Sa[43]. Căci „aceasta este viaţa veşnică, să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis" (Ioan 17, 3). Viaţa dumnezeiască este plenitudine infinită continuu prezentă. În viaţa lui Dumnezeu nu există un trecut, pentru că trecutul măsoară distanţa parcursă spre desăvârşire, şi nici un viitor, pentru că prin viitor se speră într-o desăvârşire care nu este posedată în prezent. În viaţa dumnezeiască este un prezent fără o referire la trecut şi la viitor pentru că se trăieşte pururea în plenitudine. *Dumnezeu rămâne deasupra timpului, iar eternitatea lui Dumnezeu este plenitudinea iubirii veşnic prezente.*

Dumnezeu este veşnic prezent în timp şi veşnic deasupra timpului: „Cel ce este şi Cel ce era şi Cel ce va să vină" (Apocalipsă 1, 4). Relaţia dintre eternitate şi timp se rezolvă numai în lumina relaţiilor interpersonale dintre Dumnezeu şi om, aşa cum ne arată Scriptura şi Părinţii. Pe de o parte, timpul nu este contrar eternităţii, o cădere din eternitate, dar nici o eternitate în desfăşurare. Eternitatea dumnezeiască, ca dialog al iubirii eterne şi

42. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 175.

43. *Ibidem*, p. 176.

desăvârşite între subiecte care sunt interioare unul altuia, poartă în ea posibilitatea timpului, iar timpul are şi el posibilitatea împărtăşirii de eternitate în comuniune cu Dumnezeu prin har. Căci Dumnezeu, fiind comuniune interpersonală eternă, poate intra în relaţii de iubire cu fiinţele temporale. Astfel, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că: „Raţiunile timpului sunt în Dumnezeu"[44]. Pe de altă parte, oamenii câştigă eternitatea printr-o mişcare spre Dumnezeul etern, care se realizează în timp. Sfântul Maxim Mărturisitorul a respins teoria platonic-origenistă, care considera mişcarea ca o cădere păcătoasă a fiinţelor spirituale din unitatea lui Dumnezeu, motiv pentru care acestea au fost închise în trupuri, de unde ele caută să se elibereze cât mai repede de mişcarea temporală din lume pentru a se ridica în eternitatea divină. Sfântul Maxim consideră că mişcarea este imprimată de Dumnezeu însuşi fiinţelor raţionale create de El, ca singurul mijloc prin care ele pot înainta spre odihna finală în eternitatea Lui. În comparaţie cu teoria origenistă, care pornea de la mişcarea spre cădere, pentru ca prin creaţie să se ajungă la stabilitatea finală, Sfântul Maxim porneşte de la creaţie, pentru ca prin mişcare fiinţele create să ajungă la odihna fericită în eternitatea lui Dumnezeu[45]. Pe acest temei se poate spune că timpul înseamnă pentru Dumnezeu durata dintre bătaia Sa la poarta inimii noastre şi clipa când Îi deschidem, fiindcă Creatorul nu intră cu sila în viaţa creaturilor Sale. *În lumina acestor consideraţii putem spune că raportul dintre timp şi eternitate constă în intervalul dintre chemarea lui Dumnezeu şi răspunsul oamenilor.*

Dumnezeu nu S-a mulţumit numai să ne cheme ca să răspundem la apelul Său, ci ne oferă permanent în Hristos răspunsul omului la chemarea lui Dumnezeu. Voinţa omenească a lui Hristos răspunde deplin voinţei Sale dumnezeieşti fără să suprime distanţa dintre ele. Voinţa dumnezeiască se arată totdeauna ca una care oferă, iar voinţa omenească rămâne aceea care răspunde. Hristos depăşeşte în El însuşi intervalul dintre chemarea lui Dumnezeu şi răspunsul omului, prin îndumnezeirea firii Sale umane, pe care ne-o împărtăşeşte şi nouă. Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat pentru a ne ajuta să depăşim intervalul temporar care ne separă de deplina comuniune cu Dumnezeu prin îndumnezeirea noastră în El[46]. Noi nu dobândim eternitatea şi îndumnezeirea în afară de timp, ci prin timp, întrucât timpul face parte din structura raţională a fiinţei noastre şi a întregului univers. Depăşirea timpului nu ne scoate din realitatea lumii, ca în platonism, fiindcă lumea îşi are raţionalitatea ei în Hristos, ca Logos Creator şi Răscumpărător. Din relaţia noastră interpersonală cu Hristos primim puterea spirituală ca să răspundem la chemarea eternităţii şi să dobândim arvuna îndumnezeirii noastre în hotarele trecătoare ale acestei lumi. Procesul îndumnezeirii noastre în Hristos echivalează cu prefacerea timpului în eon[47]. Timpul este eonul care se opreşte din mişcare, iar eonul este timpul purtat de mişcare către eternitate. *Prin curăţirea de patimi şi printr-o viaţă virtuoasă în Hristos prefacem timpul în eon, ca punte întinsă spre eternitatea lui Dumnezeu.*

Cu toate acestea, depăşirea intervalului dintre noi şi Dumnezeu rămâne totdeauna insuficientă în cursul vieţii noastre, mereu frântă de păcat, de egoism, chiar dacă realizăm un progres. Mai mult chiar, datorită egoismului mulţi dintre noi cad din raza eternităţii în timpul gol şi lipsit de sens duhovnicesc. Un refuz continuu de a răspunde la iubirea lui Dumnezeu determină creatura să cadă într-o neputinţă totală de comunicare. Sprijinindu-se pe afirmaţia paulină (Evrei 11, 39-40), Origen a arătat că Hristos nu bea vinul bucuriei, pentru că El suferă mereu de amărăciunea păcatelor noastre, care ne împiedică să răspundem în El la chemarea lui Dumnezeu[48]. „Căci acum, pentru că este milostiv,

44. *Ibidem*, p. 177.
45. *Ibidem*, p. 178.
46. *Ibidem*, p. 197.
47. *Ibidem*, p. 182.
48. *Ibidem*, p. 194.

plânge cu mai multă compătimire decât Apostolul cu cei ce plâng şi doreşte să se bucure cu cei ce se vor bucura (Romani 12, 15)". De aceea s-a spus că Hristos va fi în agonie până la sfârşitul lumii[49]. Căci numai la sfârşit eternitatea va covârşi timpul, aşa cum l-a covârşit în Hristos, şi vor apărea cerul şi pământul nou al Împărăţiei veşnice a lui Dumnezeu. Atunci Dumnezeu "va usca lacrimile celor ce vor fi în mod deplin cu El şi în El, în veşnicie" (cf. Apocalipsă 21, 5). *În concluzie am putea spune că eternitatea copleşeşte timpul prin iubire, şi la sfârşit nu va mai fi timp (Apocalipsă 10, 6) pentru că vom avea în noi numai iubirea lui Dumnezeu.*

Supraspaţialitatea şi omniprezenţa lui Dumnezeu

Dumnezeu e mai presus de spaţiu, e supraspaţial, dar în acelaşi timp e prezent în tot spaţiul, e omniprezent. „Cerul este tronul Meu şi pământul aşternutul picioarelor Mele", zice Domnul (Isaia 66, 1). Dumnezeu este mai presus de spaţiu, fiindcă spaţiul ar mărgini nemărginirea lui Dumnezeu, şi este prezent în spaţiu, căci spaţiul şi toate fiinţele create îşi primesc existenţa de la El. „Unde voi fugi de la Duhul Tău şi de la faţa Ta unde mă voi duce?", spune Psalmistul (Psalm 138, 7). Cu toate că Dumnezeu rămâne dincolo de spaţiu, iar făpturile rămân în spaţiu, totuşi Dumnezeu în Treime păstrează o legătură dinamică cu toate făpturile create, prin spaţiu, sub două aspecte importante. Pe de o parte, spaţiul nu e o formă inteligibilă care învăluie lucrurile sensibile din exterior, în sens aristotelic, ca un container, sau în sens kantian (ca formă a intuiţiei teoretice), ci face parte din structura *ontologică* interioară a lumii create, care ţine împreună făpturile între ele şi făpturile cu Creatorul lor. Departe de a închide fiinţele în ele însele, izolându-le de cosmos, în sens individualist, spaţiul are caracter interpersonal[50] şi deschide omul relaţiei dinamice cu întreg cosmosul şi cu Dumnezeu. Fiecare fiinţă sau lucru poartă cosmosul în sine, fiindcă spaţiul face parte din structura ontologică a universului, atât în lumina Revelaţiei, cât şi a fizicii fundamentale contemporane[51]. Pe de altă parte, spaţiul este şi o realitate existenţială, care îşi are explicaţia în relaţiile interpersonale din viaţa mai presus de fire a Sfintei Treimi[52]. În perspectivă trinitară şi eternă, spaţiul ne este dat ca interval şi mişcare în relaţiile dintre oameni şi Dumnezeu, sau în relaţiile dintre oameni. Dacă timpul e *durata* dintre răspunsul omului şi chemarea la iubire a lui Dumnezeu, spaţiul este *distanţa* dintre apelul lui Dumnezeu şi răspunsul omului[53]. Datorită libertăţii noastre putem micşora sau spori intervalul dintre noi şi Dumnezeu, dar Dumnezeu stă mereu la uşa inimii şi bate ca să I se deschidă, prin har. Timpul şi spaţiul ne sunt date ca drum inevitabil spre eternitatea şi infinitatea vieţii mai presus de fire a Sfintei Treimi. *Astfel, în lumina Sfintei Treimi, spaţiul este mediul ontologic şi existenţial în care se desfăşoară relaţia dinamică, ca mişcare şi distanţă, dintre chemarea lui Dumnezeu şi răspunsul omului.*

49. *Ibidem*, p. 198.

50. Ibidem, p. 198.

51. Thomas Forsyth Torrance, "The Ground an Grammar of Theology", în *Christian Journals Limited*, Belfast, Dublin, Ottawa, 1980, p.16. „Teologia modernă s-a izolat ea însăşi de relaţia importantă cu Dumnezeu şi lumea, limitându-se la o relaţie trunchiată între om şi Dumnezeu şi pierzând baza inteligibilităţii (raţionalităţii) universului creat. Mulţi dintre teologii contemporani evită să intre în dialog serios cu ştiinţele naturale, fiindcă nu dispun de o bază comună, necesară stabilirii acestui dialog".

52. *Ibidem*, p. 173. „Înţelegerea Persoanelor trinitare într-un Dumnezeu, ca realitate onto-relaţională în Dumnezeu, a dat naştere noului concept de persoană, necunoscut gândirii de până atunci, şi noţiunii onto-relaţionale de persoană, care este aplicabilă relaţiilor interumane în mod creat, corelat cu modul necreat, în care este aplicată la Dumnezeu".

53. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 202.

Omul a fost creat ca inel de legătură între Dumnezeu şi lume, ca să învingă spaţiul prin puterea Duhului şi să participe la eternitatea Creatorului. Dar unirea aceasta a oamenilor cu lumea şi cu Dumnezeu s-a realizat deplin în Hristos, Care a copleşit în Sine, prin iubire, distanţa spaţială care separa pe om de Dumnezeu[54]. În Hristos este atinsă ţinta eshatologică spre care este chemat orice om, cu întreaga creaţie, ca să depăşească distanţa dintre chemarea lui Dumnezeu şi răspunsul omului. Prin libertatea lui, omul poate mări sau poate micşora distanţa dintre el şi Dumnezeu, după credinţa sau necredinţa lui în Hristos. Omul necredincios sporeşte depărtarea lui de Dumnezeu prin propriul lui egosim, rămânând în singurătatea vieţii şi în afara comuniunii cu Sfânta Treime. Dimpotrivă, omul credincios se curăţeşte de patimi şi sporeşte în iubire, cu puterea pe care o primeşte de la Hristos însuşi, şi micşorează distanţa dintre El şi Dumnezeu. Dar învingerea finală a distanţei care ne separă de Dumnezeu se va realiza numai după Parusie. Căci după străbaterea naturală a timpului şi veacurilor, „natura celor create se va sălăşlui în Dumnezeu, Cel Unul după fire, nemaiavând nici o margine, căci în Dumnezeu nu există nici un interval"[55]. Atunci Dumnezeu va fi totul în toate, copleşind durata şi intervalul dintre făpturi şi Creatorul lor. *Astfel, Hristos este Inelul legăturii netrecătoare dintre Dumnezeu şi om, Care ne ajută să depăşim distanţa spaţiului ce ne desparte de El, printr-un proces duhovnicesc care începe potenţial în Biserică şi se va desăvârşi plenar în Împărăţia Lui.*

Atotputernicia lui Dumnezeu

Dumnezeu este atotputernic fiindcă săvârşeşte toate câte vrea. Dar Dumnezeu nu acţionează în mod arbitrar, ci lucrează numai în direcţia binelui, fiindcă „binele coincide cu fiinţa Sa"[56],

54. *Ibidem*, p. 209.
55. *Ibidem*, p. 210.
56. *Ibidem*, p. 216.

cum spune Sfântul Ioan Damaschin. „Dumnezeu poate câte vrea, dar nu vrea câte poate, căci poate pierde lumea, dar nu vrea", adaugă acelaşi părinte. Dumnezeu nu poate săvârşi ceva rău, fiindcă ar însemna să lucreze împotriva propriei Sale fiinţe. Dumnezeu acţionează permanent numai în direcţia binelui, fiindcă binele fiinţial divin se arată în relaţia de iubire perfectă dintre Persoanele treimice. De aceea, atunci când Dumnezeu hotărăşte să lucreze în afara Sa foloseşte puterea Sa pentru a crea persoane care să se mişte în direcţia comuniunii cu El. În acest scop, Dumnezeu sădeşte şi întăreşte în persoanele create puterea mişcării naturale spre El, ca să se poată înălţa la comuniune cu Creatorul lor. Puterea dată nouă de Dumnezeu urmăreşte să susţină mişcarea naturală a fiinţelor create spre Dumnezeu ca spre binele lor propriu. Sfântul Maxim spune că fiinţele raţionale au trei moduri ale existenţei lor: pe cel al existenţei naturale, pe cel al existenţei bune şi pe cel a existenţei eterne. Primul mod este dat în fiinţa persoanelor şi lucrurilor, cel de-al doilea are caracter deliberativ, fiindcă ţine de voinţa făpturii, iar cel de-al treilea este capătul lor, procurând existenţa veşnică şi fericită în comuniune cu Dumnezeu, a celor ce au păşit pe calea binelui, şi existenţa veşnică şi nefericită, a celor ce au călcat peste voia lui Dumnezeu[57]. Capodopera atotputerniciei dumnezeieşti este creaţia. Căci „El a zis şi s-au făcut, El a poruncit şi s-au zidit" (Psalm 32, 9). Iar după cuvântul Apostolului, creaţia aspiră să fie eliberată de stricăciune, "ca să fie părtaşă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu" (Romani 8, 21). *Astfel, din cauză că binele se identifică cu fiinţa lui Dumnezeu ipostaziată treimic, Dumnezeu creează omul şi lumea din iubire, ca să se le împărtăşească de puterea Sa necreată, şi pentru ca omul şi lumea să tindă către El, Izvorul comuniunii eterne.*

Dumnezeu Îşi manifestă atotputernicia Sa însă în mod culminant în Învierea lui Hristos cea de a treia zi. În timpul activităţii Sale pământeşti, Mântuitorul Şi-a manifestat puterea divi-

57. *Ibidem*, p. 218.

nă prin minunile săvârşite asupra naturii şi asupra oamenilor şi prin învierea fiului văduvei din Nain, a fiicei lui Iair şi a dreptului Lazăr. Dar această putere s-a manifestat culminant în actul propriei Sale învierii de a treia zi. Este adevărat că Hristos a fost înviat şi de Tatăl, cum spune Scriptura, dar nu numai de Tatăl, fiindcă în acest caz ar fi rămas un om izolat în hotarele propriei sale imanenţe. Hristos a fost înviat şi de Tatăl, dar a înviat şi El însuşi, fiindcă este Dumnezeu şi om adevărat, aşa cum mărturiseşte Biserica răsăriteană, iar învierea este act al iubirii divine trinitare. După cuvântul Scripturii, Hristos S-a smerit pe Sine până la moarte pe cruce (Filipeni 2, 5-11), dar în această smerenie a Sa Hristos a păstrat integrală Dumnezeirea Sa, fiindcă chenoza nu înseamnă pierdere de putere, ci manifestarea atotputerniciei divine ca iubire negrăită a lui Dumnezeu faţă de om. Hristos a înviat din morţi fiindcă în actul smereniei a păstrat intactă atotputernicia divină a iubirii, pe care o are în comun cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. Chenoza arată că Dumnezeu coboară la creaturi ca să le dăruiască treptat puterea Sa necreată, din iubire, şi nu ca să le desfiinţeze prin atotputernicia Sa. În Hristos, Fiul lui Dumnezeu Se face purtătorul iubirii treimice desăvârşite faţă de oameni şi al iubirii umane ridicate la capacitatea răspunsului desăvârşit la această iubire[58]. *În stare de înviere, Hristos ne comunică şi nouă această putere a iubirii umane faţă de Dumnezeu şi a lui Dumnezeu faţă de oameni, pe care o vom experimenta plenar în starea de înviere, dar pe care o primim ca arvună încă din timpul vieţii noastre pământeşti.*

Un rol important al chenozei lui Hristos şi al Învierii Sale este şi acela de a arăta că scopul lui Dumnezeu nu este de a domina lumea din exterior, ci de a o conserva şi transfigura din interiorul ei prin energiile necreate. În cazul în care se porneşte de la autonomia lumii faţă de Dumnezeu, care suprimă orice legătură interioară între Dumnezeu şi creaţie, atunci se ajunge la con-

58. *Ibidem*, p. 220.

cluzia că atotputernicia lui Dumnezeu rămâne circumscrisă în hotarele transcendenţei divine, iar omul caută să domine lumea în locul lui Dumnezeu, cu ajutorul tehnicii, fiindcă duce lipsă de putere spirituală din cauza îndepărtării lui de Dumnezeu. Dacă se porneşte însă de la teonomia şi aspiraţia lumii către Dumnezeu, atunci scopul atotputerniciei lui Dumnezeu este acela de a susţine creaţia şi de a o afirma din interior, prin energiile necreate, dar şi din exterior, prin tehnica folosită de om în calitatea sa de împreună-lucrător cu Dumnezeu. Aşa se explică şi motivul principal pentru care atotputernicia lui Dumnezeu faţă de creaţie nu a fost resimţită de Biserica răsăriteană ca o apărare a lui Dumnezeu în faţa prometeismului uman, sau ca o afirmare a eficienţei exclusive a lui Dumnezeu, împotriva oricărei eficienţe umane, ci ca expresie a iubirii atotţiitoare a lui Dumnezeu faţă de creaţie, dar şi aspiraţia creaţiei către Dumnezeu, în lumina Învierii lui Hristos, cum ne sugerează imaginea Pantocratorului. Karl Rahner a pus accentul pe „speranţa transcendentală a Învierii lui Hristos"[59]. Prin Învierea Sa, Hristos ne-a arătat că Dumnezeu, în iubirea Sa atotţiitoare, nu caută să micşoreze omul, ci să-l ridice treptat la îndumnezeire, ca să participe la comuniunea de viaţă veşnică a Sfintei Treimi. *În lumina lui Hristos şi a Învierii Sale, atotputernicia lui Dumnezeu se manifestă ca iubire atotţiitoare faţă de om şi faţă de creaţie, pentru ca întreaga zidire să devină cer şi pământ nou în Împărăţia lui Dumnezeu.*

ATRIBUTELE SPIRITUALITĂŢII LUI DUMNEZEU

Atotştiinţa şi înţelepciunea lui Dumnezeu

Dumnezeu cunoaşte totul, dar cunoştinţa Sa are caracter inefabil. Înţelegerea sau cunoaşterea lui Dumnezeu e mai presus de orice minte şi înţelegere. Dionisie Areopagitul spune că înţe-

59. *Ibidem*, p. 226.

legerea lui Dumnezeu este mai presus de toate acestea, fiindcă „Dumnezeu este minte neînțeleasă și cuvânt negrăit"[60]. Dumnezeu nu cunoaște lucrurile din afara lor, ca omul, ci le cunoaște din Sine, în calitate de Cauză a tuturor lucrurilor. Dumnezeu este atotștiutor, „căci mintea dumnezeiască știe despre existențe nu aflând de la existențe, ci ea are mai înainte din Sine și în Sine, în calitate de Cauză, știința și cunoștința tuturor în esența lor, fiindcă a conceput-o pe aceasta de mai înainte"[61]. Dar dacă Dumnezeu le cunoaște pe toate nu înseamnă că predetermină făpturile să lucreze împotriva voinței lor. Sfântul Ioan Damaschin a lămurit această problemă spunând că „Dumnezeu le prestie pe toate, dar nu le predetermină pe toate"[62]. După cuvântul Scripturii „Dumnezeu vrea ca tot omul să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină" (I Timotei 2, 4). „Dacă ar fi depins numai de Dumnezeu, spune Sfântul Ioan Hrisostom, toți oamenii s-ar fi mântuit și ar fi venit la cunoștința adevărului"[63]. *Dumnezeu cunoaște toate lucrurile în Sine, în calitate de Cauză a lor, dar nu predestinează pe nimeni, fiindcă ține seama de libertatea omului, zidit după chipul și asemănarea Sa, potrivit planului veșnic al înțelepciunii Sale.*

Dumnezeu este atât atotștiutor, cât și înțelept. „Cât s-au mărit lucrurile Tale, Doamne, toate întru înțelepciune le-ai făcut", spune Psalmistul (Psalm 103, 24). Iar Apostolul neamurilor exclamă în fața măreției creației: „O, adâncul bogăției și al înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu! Cât sunt de necercetate judecățile Lui și cât de nepătrunse căile Sale!" (Romani 11, 33). Dumnezeu le cunoaște pe toate nu numai pentru faptul că este Cauza lucrurilor, ci și pentru faptul că le-a hotărât pe toate mai dinainte,

60. *Ibidem*, p. 229.
61. *Ibidem*, p. 230.
62. *Ibidem*, p. 240.
63. *Ibidem*, p. 241.

potrivit înțelepciunii Sale și planului Său veșnic. Sfântul Pavel are în vedere acest plan al înțelepciunii divine atunci când vorbește despre întruparea Fiului lui Dumnezeu ca Taina cea din veci ascunsă în Dumnezeu și de îngeri neștiută. „Căci privind către această Taină, Dumnezeu a adus la existență ființele lucrurilor"[64], spune Sfântul Maxim Mărturisitorul. Unii teologi, ca S. Bulgakov, A. Soloviev sau P. Florensky[65], au fost atât de fascinați de înțelepciunea lui Dumnezeu, încât au transformat-o din atribut divin în esență comună a Treimii fără să țină seama de pericolul confuziei dintre Dumnezeu și lume, care duce la determinism, predestinație sau negarea libertății umane și a Logosului creator. Dar tocmai prin faptul că Dumnezeu a prevăzut mântuirea omului în Hristos din eternitate înseamnă că a ținut seama de libertatea omului, fiindcă Dumnezeu nu este o Ființă care se confundă cu lumea, ci o Persoană liberă, Care rămâne dincolo de lume, dar și în lume prin energiile necreate. Dumnezeu respectă

64. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în „Filocalia", Sibiu, vol. III, 1948, p. 327.

65. N.Chițescu, I.Todoran, I.Petreuță, *op.cit.*, vol. I, p. 337. „După Bulgakov, Sofia e ființa divină care se revarsă în lume, și lumea e o reproducere a Sofiei divine, substanță din substanța divină pusă în stare de devenire". „Omul nu devine dumnezeu după har, ci devine sau este dumnezeu după ființă". „Nu există un apofatism etern al divinității, ci Divinitatea este perfect cunoștibilă". „Dumnezeirea e pur imanentă și nu are nimic transcendent". „Dumnezeirea întreagă este în mișcare și nu există nimic în ea care să nu rămână antrenat". „Datorită mișcării care pleacă de la Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt, Bulgakov admite purcederea Duhului și de la Fiul". „Lumea e o necesitate pentru Dumnezeu, iar Dumnezeu, și Dumnezeirea, este omenitate cerească". Patriarhul Serghie al Moscovei a luat atitudine hotărâtă împotriva sistemului teologic al lui Bulgakov, inspirat de panteismul hegelian, arătând că „Sofia" se bazează pe confuzia dintre persoană și natură în Dumnezeu. Sfântul Grigore Palama a arătat că energiile necreate constituie un obstacol în calea oricărui sistem panteist, care tinde să confunde ființa lui Dumnezeu cu ființa lumii, fiindcă ele constituie mijlocul dinamic prin care Cuvântul lui Dumnezeu coboară în lume, prin Întruparea Sa, ca să ridice lumea la comuniunea de viață eternă cu Sfânta Treime prin moartea, Învierea și Înălțarea Sa la cer.

libertatea omului, pe care El însuşi l-a zidit după chipul Său, ca să-şi hotărască el însuşi destinul etern, cu ajutorul harului divin. *Potrivit înţelepciunii Sale, Dumnezeu cunoaşte totul de mai înainte şi a hotărât din veci mântuirea lumii în Hristos, potrivit planului Său veşnic, fiindcă a ţinut seama de libertatea omului.*

Atât atotştiinţa, cât şi înţelepciunea lui Dumnezeu ne arată că cunoaşterea lui Dumnezeu are caracter personal. Părinţii răsăriteni declară că deplina cunoaştere este unirea între cel ce cunoaşte şi cel cunoscut şi ea constă în referirea iubitoare a unui subiect la alt subiect, aşa cum se raportează Persoanele Sfintei Treimi între ele. De altfel, etimologia cuvântului latin *cognosco (cognosco+cum)* arată că oamenii şi-au dat seama din timpuri străvechi de caracterul interpersonal al cunoaşterii. Eu cunosc sau sunt conştient de mine în relaţie cu Dumnezeu, iar cunoaşterea de sine sporeşte o dată cu cunoaşterea lui Dumnezeu. Dumnezeu poate fi cunoscut prin analogie cu toate şi prin prezenţa în toate ca Unul ce este Cauza lor, dar cea mai dumnezeiască cunoaştere a Lui este „cunoaşterea prin unirea cu El mai presus de minte"[66]. „Cunoaşterea este factorul unificator al celor ce cunosc şi al celor cunoscuţi, iar ignorarea este cauza schimbării continue şi a despărţirii celui ce ignoră datorită lui însuşi. Cunoscând în viaţa viitoare în mod desăvârşit pe Dumnezeu, vom fi uniţi cu El în mod statornic"[67]. Unirea omului cu Dumnezeu atinge apogeul ei în Hristos, căci în El Dumnezeu cunoaşte umanul ca pe Sine însuşi, căci El este şi om, iar umanul cunoaşte pe Dumnezeu ca pe sine însuşi, căci acelaşi e şi Dumnezeu. *În Hristos, care rămâne Dumnezeu şi om nedespărţit, avem putinţa de a ne cunoaşte pe noi înşine, sporind în cunoaşterea şi iubirea faţă de Dumnezeu şi faţă de semeni.*

66. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit*, vol. I, p. 237.
67. *Ibidem*, p. 231.

Dreptatea lui Dumnezeu

Dreptatea faţă de făpturi îşi are temeiul în egalitatea Persoanelor treimice[68]. Aspiraţia noastră spre dreptate nu porneşte de la o idee abstractă a dreptăţii, care urmează să se extindă practic la toţi, ci de la realitatea Persoanelor divine, care rămân egale între ele fără să se confunde una cu alta. De aceea, Dumnezeu referă dreptatea la toţi oamenii împreună şi la fiecare om în parte. Dacă păcatul nu ar fi acoperit realitatea noastră umană autentică, omul nu ar fi trebuit să pornească de la o idee abstractă de dreptate, ci de la realitatea dreptăţii dată în egalitatea noastră de fiinţe zidite după chipul lui Dumnezeu. Căci Dumnezeu Cel drept în raporturile Persoanelor treimice nu poate să nu fie drept şi în raport cu creaturile Sale. Dorinţa omului de-dreptate pentru sine, bazată pe convingerea că Dumnezeu e drept, trebuie să fie legată de dorinţa de dreptate egală şi pentru ceilalţi, neuitând că Dumnezeu,în bunătatea Sa, i-a făcut şi pe aceştia ca să se bucure de dreptate şi fericire[69]. Omul poate şi este dator să revendice dreptatea pentru sine şi pentru semenii săi în virtutea faptului că Dumnezeu i-a făcut pe toţi cu dreptul de a se bucura de bunurile pe care le-a dat prin creaţie. Mai mult chiar, în revendicarea dreptăţii de la semenii săi, omul nu trebuie să amestece mila,ci dreptatea, fiindcă nu semenii săi umani l-au creat pe el, ci sunt creaturi egale cu el şi comit un abuz atunci când reţin pe nedrept o stare materială superioară cinstirii cuvenite lor[70]. Este drept ca repartizarea bunurilor materiale să se facă după o anumită egalitate, dar să se ţină seama şi de eforturile oamenilor. Cel ce nu îndeplineşte condiţia dreptăţii cerute de Dumnezeu nu poate aştepta să se împărtăşească de răsplata şi fericirea care îi vin de la Dumnezeu. *Astfel, sensul complet al dreptăţii constă în faptul că fiecare primeşte de la Dumnezeu cel drept, după dreptatea sau nedreptatea sa.*

68. *Ibidem*, p. 248.
69. *Ibidem*, p. 250.
70. *Ibidem*, p. 250.

Dreptatea exterioară nu poate fi despărțită de dreptatea interioară a omului. Inegalitatea în ordinea socială se datorează unora dintre semenii noştri, pe când cea din ordinea spirituală depinde de fiecare dintre noi în parte[71]. De aceea, dacă cea dintâi poate fi învinsă prin lupta împotriva altora, cea de a doua nu poate fi învinsă decât prin lupta cu sine însuşi. Dacă toți ar duce această luptă cu ei înşişi, prin depăşirea egoismului, s-ar realiza nu numai dreptatea sau egalitatea în ordinea spirituală, ci şi adevărata dreptate în ordinea socială. Dumnezeu susține această înaintare spre dreptatea adevărată, dar nu o dă de-a gata, pentru că trebuie să ne apropriem de ea prin eforturile noastre. De aceea, Hristos fericeşte pe cei flămânzi şi însetați de dreptate. Cei ce se împărtăşesc de puterea sau energia dreptății lui Dumnezeu şi sunt animați de dorința dreptății sociale nu caută să impună dreptatea prin violență şi agresivitate, ci prin dreptatea comportării proprii şi prin dialog, aşa cum a procedat Mântuitorul cu Zaheu. „Să nu deosebeşti pe bogat de sărac, spune Sfântul Isaac Sirul, ci să fie pentru tine toți oamenii egali în bine, căci prin aceasta vei atrage şi pe cei nevrednici la bine"[72]. S-a afirmat uneori că apostolatul social al regretatului Patriarh Justinian ar fi fost inspirat din revoluția bolşevică, aşa cum s-a întâmplat cu teologia eliberării sud-americane. Este adevărat că apostolatul social presupune o revoluție, dar nu este vorba de revoluția bolşevică sângeroasă, ci de o revoluție a renaşterii spirituale şi morale a creştinului, izvorâtă din jertfa lui Hristos, care a fost urmată de răsplata Învierii Sale din morți şi a slavei veşnice. Hristos a suferit pe nedrept pentru păcatele oamenilor, pentru ca prin mila Lui să-i izbăvească pe toți. De aceea Apostolul neamurilor spune că , în El ni s-a arătat dreptatea cea mai înaltă, care e totodată mila cea mai mare, mila covârşitoare! (cf. Efeseni 2, 4; Romani 9, 23; Tit 3, 5). *Dreptatea lui Dumnezeu se întâlneşte cu mila Sa negrăită, în Hristos.*

71. *Ibidem*, p. 252.
72. *Ibidem*, p. 254.

Sfințenia lui Dumnezeu

Sfințenia este un atribut personal al lui Dumnezeu şi îşi are izvorul ultim în tripersonalitatea divină. Încă din vremea Vechiului Testament îngerii laudă pe Dumnezeu în ceruri: „Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot" (Isaia 6, 1), înfățişând prin aceasta caracterul personal trinitar al sfințeniei. Sfințenia se realizează în puritatea, delicatețea şi fidelitatea maximă a relațiilor intratrinitare, unde Duhul cel Sfânt este comunicarea sfințeniei interpersonale dintre Tatăl şi Fiul. Caracterul interpersonal al sfințeniei trinitare, în Duhul Sfânt, este temeiul relațiilor interpersonale dintre Dumnezeu şi făptură. În Duhul Sfânt sfințenia Persoanelor Sfintei Treimi ni se comunică şi nouă ca realitate desăvârşită a relației dintre persoana umană şi Dumnezeu, cum trebuie să fie între persoanele umane[73]. Datorită faptului că Persoanele treimice se transcend una față de alta prin puritatea şi fidelitatea sfințeniei, Duhul lui Dumnezeu cel Sfânt ne cheamă şi pe noi să ne transcendem prin sfințenie în Hristos. Dacă sfințenia nu ar fi transcendentă şi Dumnezeu nu ar coborî la om pe firul scânteietor al energiilor divine, în Hristos, noi nu ne-am putea ridica către sfințenia lui Dumnezeu în Treime. Sfințenia lui Dumnezeu prezentă în lume prin Hristos este dovada existenței unei ordini transcendente şi poate că nimic nu se trăieşte atât de transcendent ca sfințenia, acest „misterium tremendum" în care este îmbrăcată revelarea Sa. Tudor Vianu spune în "Teoria valorilor" că sfințenia este suma tuturor însuşirilor divine. *Sfințenia îşi are temeiul în caracterul interpersonal al relațiilor trinitare şi ni s-a descoperit în Hristos ca deplina realizare a umanului.*

73. *Ibidem*, p. 273.

Se susține adesea că noi nu ne putem împărtăși de sfințenia lui Dumnezeu, iar în timpul din urmă această opinie s-a dezvoltat în teoria secularismului, care pretinde că creștinismul ar fi desființat „sacrul", ca o calitate a unor persoane, locuri, obiecte speciale, și ar fi profanizat totul[74]. La baza secularismului se află concepția despre autonomia lumii față de Dumnezeu, care nu are nimic comun cu Sfânta Scriptură din care aflăm că „Duhul lui Dumnezeu Se purta peste ape" (Facerea 1, 39). Această concepție secularistă, împărtășită de marea majoritate a creștinătății actuale, consideră că lumea ar fi fost creată într-adevăr de Dumnezeu, dar că există ca o realitate autonomă, prin ea însăși, fără relație interioară cu Creatorul ei. Este vorba de o concepție a lumii care vine din înțelepciunea omenească, combătută de Apostolul Pavel, fiindcă confundă transcendența lui Dumnezeu cu absența Sa din creație. Cosmologia biblică are caracter teonom, și nu autonom, adică rămâne deschisă către Dumnezeu, fiindcă nu poate exista fără Dumnezeu, Care o menține în existență prin pronia Sa continuă. În lumina acestei cosmologii biblice putem spune că creștinismul a desființat, într-un anumit sens, granița dintre sacru și profan, dar nu ca să secularizeze lumea, ci pentru ca toți să aibă posibilitatea să devină sfinți în Hristos[75]. Dacă Duhul Sfânt Se împărtășește în Vechiul Testament numai unor persoane alese de Dumnezeu, în Noul Testament, începând de la Cincizecime, Duhul Sfânt comunică sfințenia, prin Fiul lui Dumnezeu întrupat, la tot omul care vrea să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină. A nega putința accesului tuturor la sfințenie înseamnă a nega că Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, Și-a păstrat dumnezeirea activă în umanitatea asumată și că Se unește cu noi în calitate de Dumnezeu întrupat nu numai ca om pe pământ și Dumnezeu în cer, așa cum pretinde teologia secularizată, ci ca Dumnezeu și om atât pe pământ, cât și în cer. *În*

74. *Ibidem*, p. 260.
75. *Ibidem*, p. 261.

Hristos, ca Dumnezeu și om nedespărțit, creștinismul a desființat în principiu granița dintre sacru și profan și a deschis tuturor accesul la sfințenie.

Sfântul Chiril al Alexandriei a arătat că putem deveni sfinți numai în Hristos, fiindcă numai în El s-a realizat sfințenia deplină a omului prin viața Sa de ascultare și prin jertfa Sa de dăruire totală. Dacă sfântul e om pentru oameni, fiindcă în primul rând este om pentru Dumnezeu, Hristos e omul pentru oameni în grad suprem, ca să dobândim și noi sfințenia sau fidelitatea activă față de Dumnezeu și față de semeni. Hristos ne atrage și pe noi în starea Sa de jertfă adusă lui Dumnezeu și ne insuflă aceeași stare de jertfă sau de transcendere și fidelitate față de Dumnezeu în care se găsește El. „Eu Mă sfințesc pe Mine Însumi, zice Domnul, ca și ei să fie sfințiți întru adevăr" (Ioan 17, 19). Prin Hristos ni se comunică și nouă sfințenia ca sensibilitate desăvârșită a relației dintre persoana umană și Dumnezeu, iar prin aceasta și între persoanele umane[76]. Ortodoxia crede că prin spiritualitate, prin pătrunderea energiilor necreate în lume, lumea se transfigurează[77] datorită eforturilor morale pe care le fac credincioșii pe calea virtuților, întăriți de energiile sfințeniei. Căci în aceste energii, care devin și ale oamenilor, se face transparent Dumnezeu în Treime. Numai în experiența sfințeniei firea

76. *Ibidem*, p. 265.

77. Nichifor Crainic, *Sfințenia, împlinirea umanului*, Ed. Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Iași, 1993, p.175. „În legendele noastre folclorice, străbătute de suflul viziunii creștine eshatologice, pământul a fost la început el însuși transparent sau străveziu. El a devenit opac din momentul crimei lui Cain, pentru a acoperi astfel trupul mort și îngropat al lui Abel. Dar când trâmbița învierii va suna, când morții vor învia și cei drepți se vor glorifica în lumina dumnezeiască a celeilalte lumi, atunci și pământul însuși va deveni din opac, cum este astăzi, transparent și glorificat cum a fost dintru început, când nu apăruse răul care l-a urâțit. Această credință populară nu e altceva, în frumusețea ei sublimă, decât adevărul creștin al transfigurării din urmă în Hristos".

noastră are nu numai o cunoaştere teoretică a lui Dumnezeu, ci şi o cunoaştere prin prezenţă,a prezenţei, a puterii Lui sfinţitoare şi a iubirii[78]. „Căutaţi pacea cu toţii şi sfinţenia, fără de care nimeni nu va vedea pe Dumnezeu" (Evrei 12, 14). Sfinţenia nu este ceva static şi individual, ci un proces de nesfârşită umanizare prin îndumnezeire, ce se realizează în relaţiile dintre oameni şi Dumnezeu, dintre oamenii înşişi şi dintre ei şi cosmosul întreg, în Hristos cosmic. *Sfântul a ajuns în Dumnezeu şi la deplinătatea esenţei umane, şi la identitatea esenţei umane cu existenţa cea după Dumnezeu.*

Bunătatea şi iubirea lui Dumnezeu

Dumnezeu este o comuniune de Persoane în care se manifestă iubirea. Această comuniune se bazează atât pe identitatea specifică a fiecărei Persoane, cât şi pe mişcarea iubirii dintre Persoane. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că: „Dumnezeu nici nu Se mişcă întru totul, nici nu stă întru totul... căci Dumnezeu este mai presus de mişcare şi de stabilitate"[79]. Dumnezeu este mai presus de mişcare, fiindcă Persoanele divine îşi păstrează identitatea neschimbată, dar Dumnezeu este mai presus şi de nemişcare, fiindcă Persoanele divine Se întâmpină reciproc prin iubire. Or, în această ieşire iubitoare şi stabilă a Persoanelor dumnezeieşti una faţă de alta, este dată şi posibilitatea mişcării Lor comune spre făpturile personale. Dumnezeu doreşte să ajungă la persoana creată, sau la unirea cu ea, nu numai prin întâmpinarea ei de El, ci şi prin îndreptarea făpturii către El. Sunt unii teologi care socotesc că în timp ce erosul ar reprezenta mişcarea făpturii către Dumnezeu, „agape" ar reprezenta atitudinea distantă a lui Dumnezeu faţă de făpturi. Aceşti teologi rămân prizonierii deismului, teorie care izolează pe Dumnezeu în cer. Dionisie Areopagitul ne arată însă că făptura tinde către Dumnezeu atât pentru faptul că Dumnezeu a sădit această mişcare în ea, cât şi pentru faptul că Dumnezeu însuşi coboară către creatură pentru ca aceasta să se înalţe către Dumnezeu[80]. Dionisie consideră că cea mai proprie numire care se cuvine subzistenţei divine, care o şi deosebeşte de toate, este aceea de bunătate, prin care Dumnezeu le-a adus pe toate la existenţă, şi cea de iubire, prin care mişcă persoanele către Sine. Forţa unificatoare a binelui şi a iubirii, sau erosului, constă în faptul că nu lasă pe cei ce se iubesc să fie ai lor, ci ai celor iubiţi. *Pornirea aceasta, fie că e numită bine, agape sau eros, îndeamnă atât făptura către Dumnezeu, dar şi pe Dumnezeu către făptură.*

Cea mai deplină ieşire iubitoare către făpturile Sale a făcut-o Dumnezeu prin întruparea Fiului Său, Care a asumat natura umană. „Am îndrăzni să spunem,de dragul adevărului, scrie Dionisie Areopagitul, că Însuşi Cauzatorul tuturor iese din Sine, pentru supraabundenţa bunătăţii Sale iubitoare, prin proniile Sale faţă de toate cele ce sunt, şi fermecat oarecum de bunătate, de iubire şi de eros Se coboară din starea Sa, care este mai presus de toate, spre (starea) cea aflată în toate, printr-o putere extatică suprafiinţială, care nu iese din Sine"[81]. Prin ieşirea Sa iubitoare către făpturi, Fiul lui Dumnezeu întrupat a umplut natura Sa umană de iubirea divină faţă de Tatăl prin Duhul Sfânt. În virtutea acestui fapt, El ne mişcă din interior prin iubirea Sa pe care o are de la Tatăl, sădind în noi iubirea Sa faţă de Tatăl şi faţă de semeni. În viaţa pământească suntem pe drumul care duce spre iubirea desăvârşită de Dumnezeu şi de semeni, dar iubirea desăvârşită faţă de Dumnezeu şi faţă de semeni o vom dobândi numai în viaţa viitoare dacă ne vom strădui spre aceasta în viaţa de aici. *Cu*

78. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, vol. I, p. 275.
79. *Ibidem*, p. 278.

80. *Ibidem*, p. 279.
81. *Ibidem*, p. 281.

toate forţele potrivnice pe care le are de înfruntat, văzute şi nevăzute, creaţia se află pe drumul iubirii, primindu-şi puterea din iubirea treimică şi înaintând spre desăvârşirea ei în unire cu Sfânta Treime şi cu toţi oamenii.

Atributele divine în teologia contemporană

Modul în care au fost concepute atributele divine în raportul lor cu Dumnezeu a divizat creştinismul în două. Creştinismul apusean oscilează între tendinţa de a identifica atributele divine cu substanţa divină[82], fiindcă dă prioritate substanţei asupra persoanei divine, sau refuză să mai vorbească de atributele divine, fiindcă respinge ideea de substanţă divină,în numele persoanei[83]. Şi într-un caz şi în celălalt, Dumnezeu nu mai coboară către om prin puterea atributelor Sale divine necreate, din cauză că substanţa divină este separată artificial de persoană. Creştinismul răsăritean consideră că Dumnezeu este izvorul atributelor divine, fiindcă păstrează legătura interioară sau relaţională dintre substanţă şi persoană. Doctrina lui Dionisie Areopagitul despre supraesenţialitatea tripersonală a lui Dumnezeu depăşeşte atât substanţialismul aristotelic, cât şi personalismul existenţial, şi ne arată că atributele divine sunt manifestări ale puterii lui Dumnezeu către om pentru ca omul să participe la ele şi să facă experienţa lor. Dacă se face abstracţie de atributele divine, ca punte de legătură dinamică între Dumnezeu şi om, atunci omul devine

82. André Halleux, "Palamisme et Scolastique", în *Revue Théologique de Louvain,* 1973, Fasc. 4, p. 413. „Acolo unde Moise al lui Augustin vedea pe Dumnezeu în *ea substantia, quae Deus est,* cel al lui Grigore de Nyssa nu depăşeşte lumina rugului decât pentru a pătrunde în întunericul luminos".

83. Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God,* SCM Press Ltd., London, 1981 „The representation of the Trinitarian Persons in a homogeneous divine substance, presupposed and recongnizable from the cosmos, leads unintentionally but inescapably to the desintregration of the doctrine of the Trinity in an abstract monotheism".

ori indiferent din punct de vedere religios, ori caută autodeificarea personală în lipsa adevăratei deificări în Hristos[84]. Şi într-un caz şi în celălalt, se favorizează procesul de secularizare a lumii. *Identificarea atributelor cu fiinţa divină sau respingerea substanţei divine a lui Dumnezeu, ca suport al atributelor divine, a avut ca rezultat izolarea lui Dumnezeu în transcendent şi apariţia culturii secularizate, care l-a aşezat pe om în locul lui Dumnezeu.*

În acest caz, atributele nu mai sunt înţelese ca manifestări ale puterii personale a lui Dumnezeu, prin care intră în dialog cu omul, ci ca expresie a naturii divine impersonale, în virtutea căreia Dumnezeu domină lumea din înălţimea transcendenţei Sale divine. Omul a perceput această dominare ca o lipsă de interes al lui Dumnezeu faţă de suferinţele şi durerile lui şi, într-un acces de revoltă interioară, s-a încumetat să declare chiar „moartea lui Dumnezeu". În al doilea rând, identificarea atributelor cu fiinţa divină a dezvoltat în om convingerea că poate cunoaşte pe Dumnezeu chiar şi în esenţa Sa - „in ea substantia, quae Deus est"- cu ajutorul harului divin. Este greu de conceput modul în care omul ar putea să cunoască pe Dumnezeu în fiinţa Lui în mod real, chiar cu ajutorul harului divin, atunci când omul rămâne în el însuşi o fiinţă necunoscută. În realitate, este vorba de o cunoaştere intelectuală a lui Dumnezeu de la distanţă, care face abstracţie de apofatism, exagerând prea mult rolul omului în raport cu Dumnezeu. *În fine, identificarea atributelor divine cu fiinţa lui Dumnezeu a surpat bazele procesului de îndumnezeire a omului prin energiile necreate, sporind convingerea omului în posibilitatea utopică a propriei deificări prin puterile naturale.*

84. *Ibidem.* „Păcatul mortal al scolasticii a fost acela de a fi rupt sinteza vie a raţiunii cu credinţa şi a naturii cu harul. Faţă de încrederea excesivă în forţele umane avea să răspundă curând fideismul tragic al Reformei, pentru ca apoi, într-un nou reflux, umanismul iluminist să dea naştere ateismului contemporan, autodeificarea omului lipsit de autentica deificare creştină".

SFÂNTA TREIME

Treime şi Revelaţie

Mântuitorul a spus că n-a venit "să strice Legea, ci s-o împlinească". Una dintre aceste împliniri constă în faptul că Mântuitorul a completat monoteismul monopersonal al Vechiului Testament cu monoteismul trinitar al Noului Testament, cu credinţa într-un singur Dumnezeu întreit în Persoane, Tată, Fiu şi Duh Sfânt. Prefigurări ale Sfintei Treimi găsim şi în Vechiul Testament, atunci când Dumnezeu vorbeşte la plural şi zice: „Să facem om după chipul şi asemănarea Noastră" (Facerea 1, 26), când a purces la crearea omului; „Iată, Adam s-a făcut ca unul dintre Noi" (Facerea 3, 22), după căderea primilor oameni în păcat; sau spunând: „Să amestecăm limbile lor" (Facerea 11, 7), când oameni s-au apucat să clădească Turnul Babel. Prefigurări ale Treimii aflăm şi în vedenia lui Avraam de la stejarul Mamvri (Facerea 18, 1, 9), unde Sfânta Treime Se descoperă sub chipul a trei îngeri, în profeţia lui Isaia (6, 3), unde îngerii slăvesc pe Dumnezeu rostind de trei ori "Sfânt", sau în alte texte veterotestamentare, în care se spune că: „Dumnezeu a întemeiat cerurile prin cuvânt şi prin duh puterea lor" (Psalm 32, 6). Dar toate acestea sunt doar văluri sub care Se ascunde Treimea, fiindcă Cuvântul şi Duhul erau considerate în Legea Veche mai mult ca puteri ale lui Dumnezeu decât ca Persoane ale Sfintei Treimi. Adevărata revelaţie a Sfintei Treimii ne-o aduce însă Mântuitorul, Care se referă explicit la Tatăl, la Fiul şi la Duhul Sfânt ca la Persoane dumnezeieşti ale Sfintei Treimi. În Noul Testament nu există cuvântul de Treime ca atare, şi numai rareori Persoanele trinitare sunt amintite împreună, ca în binecuvântarea paulină din a doua Epistolă către Corinteni, unde se vorbeşte de harul Domnului nostru Iisus Hristos, de dragostea lui Dumnezeu Tatăl şi de împărtăşirea (comuniunea) Sfântului Duh. Cu toate acestea, relaţia

dintre Persoanele trinitare este atât de profundă, încât referirea la una dintre ele le implică şi pe celelalte două, astfel că termenul de Treime este pe deplin justificat. Acest termen îl descoperim pentru prima dată la Tertulian, apologet creştin din secolul al II-lea, şi la Sfântul Grigore de Nazianz, care vorbeşte de „Triadă". *Învăţătura despre Sfânta Treime îşi are fundamentul în Revelaţia divină adusă de Mântuitorul Hristos şi este evidenţiată în tot cuprinsul Noului Testament.*

Sfânta Treime marchează trecerea de la dreptatea Vechiului Testament la iubirea şi comuniunea Noului Testament, fiindcă iubirea poate exista numai acolo unde există o comuniune de Persoane divine. Un Dumnezeu monopersonal nu poate avea în Sine iubirea şi comuniunea eternă în care să-ne introducă şi pe noi. El nu S-ar întrupa din iubire faţă de om, ci ne-ar arăta cum se poate trăi drept. De aceea, virtutea supremă a Vechiului Testament a fost dreptatea, nu iubirea. Dumnezeu coboară de la Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt, ca să ne înalţe la comuniunea vieţii Sale veşnice. Cea mai deplină manifestare a iubirii faţă de făpturile Sale a făcut-o Dumnezeu prin întruparea Fiului Său cel iubit. Sfânta Evanghelie spune că: „Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat,ca tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică" (Ioan 3, 16). Din iubire faţă de om, Hristos ne-a răscumpărat de sub osânda păcatului şi ne-a deschis porţile comuniunii cu Dumnezeu. Şi tot din iubire Dumnezeu ne-a trimis şi Duhul Sfânt, ca să prefacem egoismul din noi în iubire, prin moartea tainică şi învierea cu Hristos, şi aşa să putem trăi în legătura comuniunii cu Dumnezeu şi cu semenii noştri. Nimeni nu poate iubi pe Dumnezeu dacă nu iubeşte pe semenul său (cf. I Ioan). Iubirea aproapelui este şi criteriul judecăţii din urmă. Treimea asigură persistenţa şi desăvârşirea noastră ca persoane în veci şi ne îndeamnă să facem eforturi pentru o înţelegere tot mai profundă a misterului comuniunii supreme pe care o reprezintă Ea. Căci numai în comuniunea perfectă şi veşnică a celor trei Persoane, în care subzistă esenţa

unică a Dumnezeirii, este dată infinitatea şi desăvârşirea vieţii iubitoare a Sfintei Treimi şi a fiecărei persoane. *Sfânta Treime este temelia comuniunii supreme dintre Persoanelor divine şi persoanele umane.*

Teologia trinitară

Biserica a definit dogma Sfintei Treimi în lupta cu ereziile apărute în primele secole ale istoriei ei sub influenţa monoteismului iudaic sau a dualismului din filosofia antică. Cele mai importante erezii antitrinitare pe care Biserica le-a combătut în cadrul primelor două Sinoade ecumenice au fost cele mai virulente. La primul Sinod ecumenic de la Niceea (325), Biserica a respins arianismul, care nega dumnezeirea Mântuitorului Hristos, socotindu-L un simplu om, şi a decretat consubstanţialitatea *(omousios)* Fiului cu Tatăl, arătând că Hristos este Dumnezeu adevărat şi Om adevărat. La al doilea Sinod ecumenic de la Constantinopol (381), Biserica universală a condamnat erezia lui Macedonie şi a pnevmatomahilor, care socoteau că Duhul Sfânt este o creatură, şi a hotărât că Duhul Sfânt este împreună închinat şi mărit cu Tatăl şi cu Fiul, deci este Dumnezeu adevărat, aşa cum se desprinde din Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan elaborat de aceste sinoade. Afirmând unitatea lui Dumnezeu în Treime, Sfântul Grigore de Nazianz spune: „Dar pentru noi Dumnezeu este Unul, pentru că una este Dumnezeirea, şi toate cele din El se referă la această unitate, chiar dacă e crezută întreită. Căci nu e Unul mai mult Dumnezeu şi Altul mai puţin. Nici Unul mai întâi şi Altul mai târziu. Nici nu se taie prin voinţă, nici nu se divizează în putere, nici nu e ceva în Dumnezeu din cele proprii celor divizate, ci Dumnezeirea este neîmpărţită în cele deosebite, dacă vrem să grăim pe scurt. E ca o unică şi indistinctă lumină în trei sori, într-o interioritate reciprocă. Când privim spre Dumnezeire şi spre prima cauză şi spre unicul principiu, cugetăm pe Unul. Dacă ne ţintim privirea spre Cel în

Care este Dumnezeirea şi spre Cei ce sunt din prima cauză în mod netemporal şi de slavă egală, trei sunt Cei închinaţi"[85]. Sau, cum spune Sfântul Ioan Damaschin: „Cei trei sori care se compenetrează sunt o singură lumină"[86]. *În Sfânta Treime unitatea naturii divine se împleteşte atât de profund cu Treimea ipostaselor, încât apare ca „o Dumnezeire în trei străluciri".*

Tot sub impactul gândirii substanţialiste antice, care nu cunoştea noţiunea de persoană, Biserica a trebuit să depăşească opoziţia dintre unitatea naturii şi Treimea persoanelor. „Mare este primejdia în lupta cu ereticii!, spune Sfântul Ioan Gură de Aur. Te temi ca nu cumva lovind pe unul, să fii rănit de celălalt. Dacă spui că este o singură Dumnezeire, Sabelie răspunde îndată că tot astfel o mărgineşte şi el; dacă o desparţi, spunând că Unul este Tatăl, Unul este Fiul şi Altul este Duhul Sfânt, se înfăţişează Arie, care de la deosebirea dintre Persoanele Dumnezeirii te duce la deosebirea de fiinţă. De aceea, în lupta pe care o ai de dus cu aceşti eretici trebuie să ştii să te fereşti de nelegiuitul amestec făcut de Sabelie între Persoanele Dumnezeirii, dar să fugi şi de nebunească deosebire făcută de Arie în fiinţa Dumnezeirii, şi să mărturiseşti că una este Dumnezeirea Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh, dar adăugând totodată că această unică Dumnezeire are trei ipostase"[87]. Pentru a depăşi opoziţia dintre natura divină şi ipos-

85. Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio theologica 31*, PG 36, col. 149 A.

86. Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa 18*, PG 94, col. 829.

87. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoţie*, EIBMO, Bucureşti, 1987, p.199. Separaţia dinte natura divină şi ipostaselè trinitare a supravieţuit până astăzi în teologia scolastică, care vorbeşte mai întâi de „una substantia" şi apoi de „tres persones", dând prioritate logică naturii divine asupra ipostaselor trinitare. Această prioritate a devenit atât de diferită, încât se vorbeşte mai întâi despre Dumnezeu Unul (De Deo Uno) şi apoi de Dumnezeu Treimic (De Deo Trino). Motivul principal care se află la baza acestei dihotomii trinitare rezidă în faptul că natura divină a fost considerată ca natură omogenă, ca natură pură, sau ca natură simplă, care pierde orice legătură interioară cu ipostasele trinitare. Persoanele divine sunt considerate ca simple relaţii exterioare ale naturii divine, care revine mereu asupra ei înseşi (actus purus) şi se închide în ea. De pe poziţia aces-

tasele treimice, care a generat erezia lui Sabelie şi cea a lui Arie, teologia patristică a fost obligată să arate, prin gura Sfântului Vasile cel Mare[88], că unitatea naturii divine nu are caracter omogen, ci relaţional, fiindcă doar astfel nu se mai exclude persoana din conţinutul ei, ci o implică ca atare. „Nici unitatea nu trebuie sfărâmată în favoarea relaţiei, nici relaţia anulată în favoarea unităţii, spune părintele Stăniloae. Persoana nu aduce caracterul de subiect ca şi ceva nou în natura divină, fiindcă persoana nu e decât modul de subzistenţă reală al naturii. Este necesar să vedem fiinţa divină simultan, ca unitate-relaţie, ca relaţie în sânul unităţii"[89]. Datorită caracterului relaţional al naturii divine, pe care Sfântul Vasile cel Mare l-a pus în evidenţă la vremea sa, teologia patristică a depăşit opoziţia dintre natura divină şi persoanele trinitare şi a înrădăcinat ipostasele trinitare în natura divină. *Prin cuvântul inspirat al părintelui Stăniloae, teologia patristică*

tei naturi simple, care este un concept de origine aristotelică, a fost atacată doctrina palamită despre energiile necreate, pretinzând că ar introduce diviziuni inacceptabile în cadrul simplităţii divine. Un teolog catolic, André Halleux, consideră însă că faţă de logica raţională de care se prevalează scolastica, logica palamită are caracter antinomic. Această gândire îi permite lui Palama să depăşească simplitatea filosofică a naturii divine şi să pună în evidenţă simplitatea ei supranaturală, care ţine împreună cele ce par opuse, cum arăta Sf. Vasile cel Mare. Tradiţia răsăriteană, spune Halleux, ar putea indica teologilor occidentali calea reconcilierii în Dumnezeu a lui unu cu multiplul, potrivit unui mod transcendent. (Andre Halleux, "Palamisme et Scolastique", în *Revue Théologique de Louvain*, 1973, p. 420).

88. Sf. Vasile cel Mare, *Adversus Eunomium II*, PG 29, col. 637. În această lucrare se pune în evidenţă caracterul relaţional al naturii divine, astfel: „Proprietăţile personale contemplate în fiinţă diferenţiază comunul prin peceţi şi forme... Căci aceasta este natura proprietăţilor personale (Tată, Fiu, Duh Sfânt), ca în identitatea fiinţei să arate deosebirea, iar proprietăţile însele, opunându-se deseori între ele, nu rup unitatea fiinţei". Dacă proprietăţile personale arată deosebirea în identitatea fiinţei, dar fără să rupă unitatea fiinţei, atunci înseamnă că natura divină are caracter relaţional.

89. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMO, Bucureşti, 1978, p. 295.

înfăţişează Sfânta Treime ca „structură a iubirii supreme" sau ca „ontologia iubirii".

Din Noul Testament rezultă că Mântuitorul Iisus Hristos foloseşte adesea verbul „ a rămâne" pentru a pune în evidenţă prezenţa unei persoane în altă persoană. „Cine mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu, spune Domnul, rămâne întru Mine şi Eu rămân întru El" (Ioan 6, 56). Cu toate că acest verb poate fi aflat de 12 ori în Evangheliile sinoptice, de 17 ori în Epistolele Sfântului Apostol Pavel şi de 60 de ori în Evanghelia şi Epistolele Sfântului Ioan, „totuşi a găsit puţină atenţie în câmpul cercetărilor exegetice moderne. Nu are nimic comun cu Vechiul Testament, cu gnosticismul sau elenismul. Insistenţa asupra dimensiunii de interioritate implicată în verbul „a rămâne" e cu adevărat şi în chip propriu ioaneică. Sfântul Ioan Evanghelistul pune astfel în relief imanenţa („existenţa întru") persoanelor, fie pe plan trinitar, fie la nivelul iconomiei divine, în credincioşi"[90]. Pornind de la cuvintele Mântuitorului adresate Tatălui cu lacrimi de sânge: „Precum Tu Părinte întru Mine şi Eu întru Tine" (Ioan 17, 20), părintele Stăniloae defineşte această prezenţă reciprocă a persoanelor una în alta ca intersubiectivitate divină şi o comentează astfel: „Cele trei subiecte sunt atât de interioare în unitatea lor de fiinţă, că nu pot fi în nici un fel despărţite, ca să poată fi numărate ca trei entităţi separate între ele"[91]. „Aceste Persoane nu se întâmpină din exterior, cum se întâmpină persoanele omeneşti, ci Ele îşi sunt din veci interioare, fără a înceta să-şi păstreze modul ipostatic al existenţei Lor"[92]. Păcatul individualismului ne împiedică să înţelegem deplinătatea iubirii şi a unităţii Sfintei Treimi, întemeiate pe intersubiectivitatea sau prezenţa interioară a unei Persoane în altă Persoană[93]. „Dacă zicem că Fiul

90. De la Poteterie, "L'emploi du verbe „demeurer" dans la mystique johannéique", în *Nouelle Revue Théologique*, tom. 117, nr. 6, 1995, p. 856.

91. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 306.

92. *Ibidem*, p. 304.

93. *Ibidem*, p. 305.

este şi există de Sine asemenea Tatălui, spune Sfântul Atanasie cel Mare, prin aceasta nu-L despărţim de Tatăl cugetând unele spaţii şi distanţe prin care ar fi despărţiţi trupeşte. Căci credem că Ei sunt uniţi în chip nemijlocit şi nedistanţat şi sunt nedespărţiţi între Ei. Întreg Tatăl Îl are pe Fiul întreg în sânul Său şi întreg Fiul este împreună concrescut cu Tatăl şi Se odihneşte neîncetat în Sânurile Părinteşti"[94]. Intersubiectivitatea divină, ca prezenţă a Unei Persoane divine în Alta, constituie expresia adevăratei comuniuni dumnezeieşti supreme, care rămâne fundamental opusă oricărei forme de egoism sau individualism uman. *Prin intermediul intersubiectivităţii divine Mântuitorul ne-a arătat că unitatea la care ne chemă El nu este unitate monolitică şi nici unitate pluralistă, ci unitate sobornicească, bazată pe caracterul perihoretic al comuniunii şi iubirii trinitare.*

Purcederea Sfântului Duh

Biserica răsăriteană a susţinut permanent purcederea Sfântului Duh numai de la Tatăl, pe temeiul cuvintelor rostite de Mântuitorul, că Mângâietorul este Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede (Ioan 15, 26). Sub aspectul Dumnezeirii lor, cele trei persoane ale Sfintei Treimi sunt consubstanţiale şi egale între ele, dar sub aspectul lor personal, Fiul şi Duhul Sfânt îşi au originea în Tatăl, Unul prin naştere, Altul prin purcedere, fiindcă Tatăl este Izvorul unităţii personale a Sfintei Treimi. În măsura în care naşte pe Fiul, Tatăl purcede şi pe Duhul Sfânt, ca să-Şi reverse iubirea Sa părintească asupra Fiului prin Sfântul Duh. Duhul Sfânt purcede numai de la Tatăl şi rămâne în Fiul, fiindcă scopul iubirii Tatălui este Fiul. Duhul nu trece dincolo de Fiul, fiindcă nu există o altă persoană trinitară faţă de care Tatăl să-Şi manifeste iubirea Sa,în afara Fiului. Duhul Sfânt este legătura interioară dintre Tatăl şi Fiul, Care manifestă iubirea Tatălui faţă

94. Sf. Atanasie cel Mare, *De synodis*, PG 26, col. 273.

de Fiul, dar şi iubirea Fiului faţă de Tatăl, fiindcă purcede din Tatăl şi rămâne în Fiul. Sfântul Grigore Palama spune că: „Duhul Sfânt este acea bucurie dinainte de veci a Tatălui şi a Fiului, fiind comun lor în ce priveşte folosirea..., dar este numai al Tatălui în ce priveşte existenţa (sau purcederea)"[95]. De aceea, Duhul Sfânt este Duhul comuniunii sau Mângâietorul, Care ne fereşte de individualism sau panteism. Persoanele divine nu se separă între Ele în sens individualist, dar nici nu se confundă între ele în sens panteist[96], fiindcă Duhul Sfânt „împreună mărit cu Tatăl şi cu Fiul" afirmă atât identitatea persoanelor, cât şi comuniunea dintre ele. *Prin purcederea Sa de la Tatăl şi rămânerea Sa în Fiul, Duhul Sfânt asigură atât identitatea neconfundabilă a Persoanelor, cât şi deplinătatea comuniunii dintre Tatăl şi Fiul în cadrul Sfintei Treimi, Care rămâne deschisă faţă de creaţie.*

Începând din secolul al VI-lea (când s-au ţinut sinoadele de la Aquinsgranum (596) şi Toledo (807), Biserica romano-catolică a început să susţină că Duhul Sfânt purcede nu numai de la Tatăl, ci şi de la Fiul. Această învăţătură, lipsită de orice bază biblică şi cunoscută sub numele de „Filioque", nu mai porneşte de la monarhia Tatălui, ca izvor al Fiului şi Duhului Sfânt, ci de la unitatea de natură a Tatălui şi a Fiului, pe care o consideră ca

95. Sf. Grigore Palama, *Capete teologice 38,* în „Filocalia greacă", ed.II-a Atena, 1893, p.315.

96. Herbert Muhlen, *Der Heilige Geist als Person*, 3 Auflage, Münster, Aschendorf Verlag, 1966, p.157. Părintele Stăniloaę consideră că iubirea între Tatăl şi Fiul ca identică cu Duhul Sfânt, de care face atâta caz H. Muhlen, nu înseamnă decât scufundarea celor două Persoane în fiinţa impersonală, în sensul plotinian sau nirvanic. Pericolul eşuării în acest impersonalism a fost evitat de teologia ortodoxă prin faptul că, nefiind obligată să explice o doctrină nerevelată, ca aceea despre purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl şi de la Fiul, ca dintr-un singur principiu substanţial impersonal, a primit pe Fiul şi pe Sfântul Duh ca Persoane date în mod real prin naştere şi purcedere, fără să se lase ispitită de încercarea de a explica modul originii lor după analogia funcţiilor psihice, ci le-a exprimat prin numirile apofatice de naştere şi purcedere". (*Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Bucureşti, 1978, p. 316).

fiind anterioară ipostaselor divine. De aceea, în virtutea unității lor de natură, Duhul Sfânt nu purcede numai de la Tatăl, ci și de la Fiul. Duhul Sfânt încetează astfel să mai fie legătura interioară dintre Tatăl și Fiul și se transformă în legătura exterioară dintre Ei *(nexus amoris)*, legătură în care Tatăl și Fiul se confundă în mod impersonal. Ne aflăm în prezența unei *concepții trinitare substanțialiste*, inspirată din aristotelism, în care Duhul Sfânt, ca „nexus amoris", constituie mijlocul prin care natura divină se întoarce asupra ei înseși. Toma d'Aquino spune că: „prin iubire (Dumnezeirea) revine la substanța de unde începuse prin cunoaștere"[97]. Se recunoaște deschis că „esența este aceea din care și prin care este totul în Dumnezeu, inclusiv Persoanele care sunt Dumnezeu"[98]. În ultima vreme s-a dat publicității un document oficial al Vaticanului, din partea Comisiei pentru doctrină și credință, care mută accentul de la natura divină la Persoana Tatălui. Este vorba numai de o declarație formală, care nu se opune purcederii Duhului Sfânt și de la Fiul. *Or, această purcedere contrazice menținerea distinctă a Persoanelor în comuniune și eșuează într-o concepție substanțialistă care izolează pe Dumnezeu în transcendent și închide Treimea față de lume*[99].

97. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 315.

98. Le Gouillou, "Réflexion sur la théologie trinitaire á propos de quelques études anciennes et récents", Istina, nr.3-4, 1972, p.463. Pr. Prof. Dr. Ică Ioan, Doctrina Fericitului Augustin despre Sfânta Treime, după tratatul „De Trinitate", în *Studii Teologice*, an XIII, 1961, nr.3-4, p. 166-188; Diac. Conf. Dr. Ică Ioan jr., "Sfânta Treime în teologia occidentală contemporană, din punct de vedere ortodox", în *Mitropolia Ardealului*, an XXXI, 1986, nr. 5, p. 29-58.

99. Karl Rahner, *Quelques rémarques sur le traité dogmatique „De Trinitate"*, în „Ecrits théologiques", Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1967, tom VIII, p.115: "Separarea dintre natură și persoană a obligat teologia trinitară să împingă pe plan secundar pe Dumnezeu Tatăl, ca principiu nenăscut în Divinitate, și să pună accentul, pentru cauze care nu sunt clarificate însă, pe natura comună celor trei Persoane. Pe această cale, Treimea a fost închisă într-o superbă izolare, care implică riscul de a fi resimțită fără interes pentru existența religioasă".

Biserica răsăriteană a considerat că Tatăl naște pe Fiul și purcede totodată pe Duhul Sfânt, fiindcă Duhul Sfânt este expresia iubirii pe care Tatăl o manifestă și o revarsă asupra Fiului. Duhul Sfânt nu purcede și nu trece dincolo de Fiul, pentru că după Fiul nu mai există vreo altă Persoană divină față de care Tatăl să-și manifeste iubire Sa divină. Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și rămâne în Fiul, pentru că este legătura interioară dintre Tatăl și Fiul, prin care Tatăl rămâne în Fiul și Fiul în Tatăl, așa cum spune și Mântuitorul Iisus Hristos: „Precum Tu Părinte în Mine și Eu în Tine, să fie și ei în Noi, ca toți să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis" (Ioan 17, 20-21). Acesta „inhabitare" reciprocă a Persoanelor divine una în alta, pe care Părintele Stăniloae o prezintă sub forma intersubiectivității divine, constituie expresia adevăratei comuniuni trinitare, care depășește orice tendință individualistă, colectivistă sau panteistă care bântuie în societatea contemporană. *Astfel, ca legătură interioară între Tatăl și Fiul, Duhul Sfânt depășește atât confuzia dintre Persoanele divine, cât și separația dintre Ele, provocate de "Filioque", și pune în evidență caracterul unic și inegalabil al comuniunii trinitare.*

Teologie și iconomie

În sensul ei primar, teologia are în vederea viața „ad intra" a Sfintei Treimi, pe când iconomia se referă la lucrarea „ad extra" a Treimii. Între Treimea "ad intra" a teologiei și Treimea „ad extra" a iconomiei există atât identitate, cât și distincție. Identitatea constă că pe aceleași Persoane divine care aparțin Treimii „ad intra" le întâlnim și în cadrul Treimii „ad extra". Între Treimea „ad intra" și cea „ad extra" există identitate personală. Distincția provine din faptul că în timp ce Treimea „ad intra" are în centrul ei esența divină, Treimea „ad extra" aparține energiilor necreate, fiindcă esența dumnezeiască, care rămâne neîmpărtășibilă în ea însăși, se împărtășește făpturii prin energiile Sale necreate:

„Răsăritul cel de jos". Energiile necreate sunt razele divine prin care Sfânta Treime coboară către om şi creaţie de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt, pentru ca omul împreună cu creaţia să se înalţe la comuniunea de viaţă veşnică a Sfintei Treimi. Treimea "ad intra" şi Treimea "ad extra" sunt Una şi Aceeaşi Treime, Care coboară de pe planul neîmpărtăşibil al esenţei divine pe planul energiilor divine, ca să comunice creaturii nemurirea Sa. Energiile divine nu contrazic simplitatea naturii divine, aşa cum nici Persoanele trinitare nu contrazic unitatea numerică a Dumnezeirii. Persoana, care deschide natura dumnezeiască spre comunicare prin energiile necreate, reconciliază în Dumnezeu unul cu multiplul, după o logică transcendentă. „Crede în Acelaşi Dumnezeu, spune Sfântul Grigore Palama, împărţit şi neîmpărţit, unit în împărtăşire şi distinct în unire, neieşind din Sine în ieşiri şi pururea mişcându-Se nemişcat, împărţindu-Se neîmpărţit şi împărtăşindu-Se întreg, după chipul razei solare"[100]. Deşi Tatăl a avut rolul principal în crearea lumii, Fiul întrupat în mântuirea lumii, iar Duhul Sfânt în sfinţirea omului şi a creaţiei prin Biserică, totuşi Persoanele Sfintei Treimi lucrează nedespărţit Una faţă de Alta, atât pe planul vieţii lor "ad intra", care aparţine teologiei, cât şi pe cel al lucrării lor „ad extra", care aparţine iconomiei divine. Este adevărat că la nivel iconomic se vorbeşte despre Duhul Sfânt Care vine „prin" Fiul, dar tocmai pentru faptul că Duhul nu purcede şi de la Fiul, ci rămâne în Fiul, El coboară pe plan iconomic cu Fiul, constituind comunicarea Fiului nedespărţit de Tatăl. În contextul în care vorbeşte despre Mângâietorul, Duhul Sfânt, Care Se coboară peste Sfinţii Apostoli la Cincizecime, Mântuitorul spune: „Dacă Mă iubeşte cineva va păzi cuvântul Meu, şi Tatăl Meu îl va iubi şi vom veni la el şi vom face locaş la el" (Ioan 14, 24). Datorită energiilor necreate, lucrarea Sfintei Treimi este nedespărţită, deşi fiecare Persoană are rolul ei propriu în această lucrare. Tatăl este Cauza, Fiul este Mijlocul, iar Duhul Sfânt, capătul lucrării treimice prin care harul necreat se comunică făpturii, pentru ca făptura să facă experienţa vieţii celei noi şi îndumnezeite în Hristos. *În gândirea ortodoxă, energiile necreate sunt razele divine ale legăturii indisolubile dintre teologie şi iconomie, prin care Dumnezeu comunică făpturii harul necreat spre îndumnezeire şi participare la viaţa veşnică a Sfintei Treimi.*

100. Sf. Grigore Palama, *Despre împărtăşirea dumnezeiască 27*, în „Filocalia", vol. VII, EIBMO, Bucureşti, p. 408.

Dacă doctrina trinitară a pătruns în cultura bizantină aşa cum a fost înţeleasă de cele două Sinoade ecumenice care s-au ţinut în acea vreme, aceasta se datorează reconstrucţiei teologice întreprinse de Sfântul Atanasie cel Mare, care a convertit dualismul cosmologiei antice într-o cosmologie unitară cu centrul de gravitaţie în Logosul divin, prin Care Tatăl a creat toate cele văzute şi nevăzute, în Duhul Sfânt. Datorită acestei reconstrucţii cosmologice, teologia patristică răsăriteană a afirmat transcendenţa Treimii faţă de creaţie, fiindcă natura divină necreată nu se confundă cu natura făpturilor create, dar şi prezenţa Sfintei Treimi în creaţie prin Duhul Sfânt, capătul lucrării treimice întors către lume. De aceea, Sfânta Scriptură ne spune, din primele rânduri ale cărţii Facerea, că Duhul lui Dumnezeu Se plimba peste ape (1, 3), sau, potrivit Evangheliei după Ioan, că Logosul divin luminează pe orice om care vine în lume (Ioan 1, 10). Marea majoritate a teologiei creştine a rămas însă tributară dualismului filosofiei antice şi a promovat autonomia lumii sensibile faţă de lumea inteligibilă, izolând astfel Treimea în lumea realităţilor pur spirituale. Din această cauză, Iisus Hristos, spre exemplu, Se naşte doar ca om pe pământ şi devine Dumnezeu numai în cer, iar Duhul lui Dumnezeu nu mai coboară în realitatea lumii sensibile, fiindcă lumea sensibilă are caracter autonom. Cu alte cuvinte, dualismul dintre lumea sensibilă şi lumea inteligibilă a promovat deismul în câmpul gândirii creştine eterodoxe. Teologia ortodoxă acceptă autonomia omului faţă de Dumnezeu din cauza libertăţii lui de voinţă, dar nu poate accepta autonomia creaţiei

față de Creatorul ei, atât pentru faptul că creația nu dispune de libertate de voință, cât și pentru faptul că întreaga creație are la baza ei ordinea rațională a Logosului, Care afirmă împreună transcendența lui Dumnezeu față de lume, din cauza firii Sale necreate, și imanența lui Dumnezeu în lume prin energiile Sale necreate. Este imposibil ca Dumnezeu, din iubire negrăită față de om, să nu fie prezent în lumea pe care a creat-o. *Teologia răsăriteană ne arată, în lumina Revelației divine și a ordinii raționale a cosmosului, că Sfânta Treime rămâne atât transcendentă față de creație după firea Sa divină, dar rămâne prezentă în creație prin energiile divine împărtășite de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt.*

Reflexele Treimii în creație

A fost o vreme când coincidența celor opuse era socotită incompatibilă cu rațiunea. Astăzi știința a descoperit că nu există nimic în sine, ci totul se află în relație reciprocă, iar modul antinomic al realității a devenit o realitate recunoscută de savanți și filosofi de marcă. „O ordine implicită, foarte profundă și invizibilă lucrează dedesubtul dezordinei explicite, spun unii dintre ei. La originea creației nu există evenimente întâmplătoare, nu există hazard, ci o ordine cu mult superioară celor pe care le putem imagina, ordinea supremă care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, invizibilă, sensibilă, ordinea se află acolo, eternă și necesară, în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă"[101]. Despre această prezență a Întregului în parte ca mod de a fi al realității vorbește și Sfântul Atanasie cel Mare atunci când spune că Logosul Tatălui, Care sălășluiește în toate, Își întinde pretutindeni puterile Sale, dă viață tuturor și *„le păzește împreună și pe fiecare în parte"*, alcătuind o singură lume și o *„ordine frumoasă și armonioasă a ei"*, "El însuși rămânând nemișcat, dar

101. Jean Guitton, *Dumnezeu și știința*, Ed. Harisma, București, 1992, p. 94.

mișcându-le pe toate prin crearea și orânduirea lor după bunăvoința Tatălui"[102]. Știința și teologia se întâlnesc pentru a afirma împreună caracterul antinomic al realității ca unitate în diversitate, care își are ultimul temei „foarte sus, deasupra universului", în Sfânta Treime[103]. Unul dintre marii teologi ai Bisericii Răsăritene, care a pus în evidență frumusețea plină de strălucire negrăită a Sfintei Treimi,a fost Sfântul Grigorie de Nazianz. Într-unul din poemele sale, Sfântul Grigorie de Nazianz face o mărturisire impresionantă, izvorâtă din experiența duhovnicească a întâlnirii lui cu Sfânta Treime: „Din ziua în care am renunțat la cele lumești ca să-mi consacru sufletul contemplării cerești, prea luminoase, când înțelepciunea supremă m-a îndepărtat de cele trecătoare, din acea zi ochii mei au fost orbiți de lumina Treimii,a Cărei strălucire depășește tot ce poate concepe mintea omului, iar de pe înălțimea tronului slavei Sale Treimea revarsă peste toți și peste toate razele Sale de lumină negrăită comună Celor trei. Acesta este izvorul a toate câte există aici jos, separate prin timp de cele de sus. Din ziua aceea am murit față de lume și lumea a murit față de mine și aștept să fiu acolo unde este Treimea mea, în strălucirea splendorii Sale"[104]. *Pentru Părinții Bisericii Sfânta Treime nu a fost obiect de speculație filosofică, ci Subiect personal de dialog și intensă trăire duhovnicească, care le-a permis să descopere focul iubirii pe care Lumina cu trei străluciri o revarsă peste Biserică și peste întreaga zidire.*

102. Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt către elini*, PSB, vol. 15, EIBMO, București, 1987, p. 79.

103. Bernhard Phlibert, *Der Dreirn Anfang und Sein. Die Struktur der Schopfung*, Christian's Verlag, Stein am Rhein, Schweiz, 1971, p. 21.

104. Sf. Grigorie de Nazianz, *Poeme II*, PG 37, col. 11, 65. Pentru a pune în lumină taina intersubiectivității trinitare, descoperită de Hristos, teologia răsăriteană a creat noțiunea de persoană, care exista în filosofia greacă numai în sens de mască sau înfățișare exterioară a ființei, și a arătat că persoana nu este o mască „suprapusă" ființei divine, ci Însuși Ipostasul ființei divine sau elementul constitutiv al ființei dumnezeiești. Datorită noțiunii de persoană teologia patristică a pus în evidență intersubiectivitatea Persoanelor divine și perihoreza trinitară.

CREAREA LUMII

CONSIDERAȚII GENERALE

Logosul divin și raționalitatea creației

Părinții Bisericii au moștenit din cultura lumii antice un concept de materie care se opunea întrupării Logosului prin caracterul ei amorf și păcătos. După cum este cunoscut, filosofia platonică căuta să elibereze sufletul din cătușele carnale și păcătoase ale trupului,pentru ca el să se poată odihni în sfera ideilor eterne. Primul dintre Părinți care a întreprins o adevărată reconstrucție a cosmologiei antice pe baze revelaționale, pentru ca să depășească opoziția lumii sensibile față de cea inteligibilă, a fost Sfântul Atanasie cel Mare. În lumina Revelației divine, el a convertit cosmologia dualistă și panteistă a lumii antice într-o cosmologie creștină, în care lumea inteligibilă și lumea sensibilă alcătuiesc o singură lume prin ordinea armonioasă și rațională a creației, care își are centrul de gravitație în Logosul Tatălui, prin Care toate au fost făcute (Ioan 1, 1-3). „Deci, zice Sfântul Atanasie, același Cuvânt atotputernic, atotdesăvârșit și sfânt al Tatălui, sălășluindu-Se și întinzând puterile Lui în toate și pretutindeni și luminând toate cele văzute și nevăzute, le ține și le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui, ci dându-le viață tuturor și păzindu-le pe toate împreună și pe fiecare în parte... unește părțile cu întregul și cârmuindu-le pe toate cu porunca și voia Sa, alcătuiește o singură lume și o unică rânduială armonioasă a ei, El însuși rămânând nemișcat, dar mișcându-le pe toate, prin crearea

și orânduirea lor, după bunăvoirea Tatălui”[1]. La rândul său, Sfântul Maxim Mărturisitorul vede și el întreaga creație prefigurată într-un ansamblu de rațiuni eterne ale lui Dumnezeu, care se ramifică din unitatea lor în opera de creare a lumii și se întorc în unitatea lor în Logosul suprem, conferind lumii caracterul ei rațional, „panarmonios kosmou sintaxis”, cum spune Sfântul Atanasie. Lumea ca natură se dovedește astfel o realitate rațională care există pentru dialogul interuman[2]. *Potrivit Revelației divine, întreaga creație își păstrează unitatea ontologică în ordinea rațională care izvorăște din Logosul divin și constituie un mijloc de dialog între om și Dumnezeu.*

Raționalitatea creației permite omului să descopere rațiunile lucrurilor pentru folosul lui material și pentru sensul spiritual al vieții și existenței lui. Raționalitatea lumii își descoperă sensul prin faptul că se completează cu raționalitatea subiectului uman. Mai presus de toate, raționalitatea creației este mijlocul prin care Dumnezeu ne conduce către El în vederea dezvoltării noastre biologice și spirituale. Datorită raționalității ei, lumea este lumină inepuizabilă, conform cuvântului românesc „lume”, care vine din latinescul lumină. Lumea se luminează în relația ei ontologică cu Dumnezeu, Care este sensul ei suprem[3]. Pe măsură ce se cunosc lucrurile se cunoaște mai mult înțelepciunea lui Dumnezeu, iubirea lui Dumnezeu față de oameni și sensurile mai profunde ale existenței umane. Raționalitatea creației face posibilă existența celor două alternative ale raportului omului cu natura: Adam și Hristos, adică robirea spiritului de către fructul dulce al părții sensibile a naturii, sau stăpânirea ei prin spirit, prin efortul durerilor crucii. Numai prin aceasta are biruință spiritul asupra

1. Sf. Atanasie cel Mare, *Despre întruparea Cuvântului*, PSB, vol. 15, EIBMO, București, 1987, p. 79.
2. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 345.
3. *Ibidem*, p. 348.

părții sensibile a naturii şi o transfigurează până la înviere[4]. Raționalitatea creației este mijlocul prin care omul şi creația sunt îndumnezeite în Hristos. Acolo unde raționalitatea creației a fost înlocuită cu autonomia lumii naturale, transfigurarea interioară a omului a fost înlocuită de o justificare exterioară, care face abstracție de renaşterea spirituală şi morală a omului în Hristos. *Raționalitatea creației este mijlocul prin care omul şi creația sunt îndumnezeite în Iisus Hristos, Logosul întrupat.*

Crearea lumii din nimic

Revelația divină ne arată că lumea este opera lui Dumnezeu. În cartea Facerii se spune că: „La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul" (1, 1), sau cum ne arată Faptele Apostolilor: „Dumnezeu a făcut lumea aceasta şi toate cele ce sunt într-însa" (27, 24). Acest adevăr este confirmat şi de Simbolul niceo-constantinopolitan, care ne învață să „credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl atotțiitorul, Făcătorul cerului şi al pământului, al tuturor celor văzute şi nevăzute". Dumnezeu nu a creat lumea din Sine sau dintr-o materie preexistentă, ci din nimic. Pentru lumea antică era foarte dificil să înțeleagă crearea lumii din nimic, fiindcă Demiurgul gândirii greceşti se mulțumea să modeleze lumea dintr-o substanță deja existentă. Pentru panteismul filozofiei greceşti, lumea sensibilă, ca şi cea inteligibilă, exista din eternitate. Noțiunea de „nimic" vrea să ateste că lumea are un început şi că însăşi esența lumii, din care a fost făcută, a fost creată tot de Dumnezeu. „Dacă Dumnezeu nu este şi autorul materiei, spune Sfântul Atanasie cel Mare, ci a făcut lucrurile dintr-o materie deja existentă, atunci El apare slab, deoarece n-a putut să producă nimic fără materie, din cele existente, aşa cum slăbiciunea tâmplarului se arată prin aceea că nu poate face nimic fără lemn"[5]. Dacă n-ar avea un început, dacă n-ar fi din nimic, lumea

4. *Ibidem*, p. 360.
5. Sf. Atanasie cel Mare, *Despre întruparea Cuvântului*, PG 25, col. 100.

n-ar fi opera exclusivă a libertății şi a iubirii lui Dumnezeu[6]. *Spre deosebire de panteismul gândirii antice, care considera că lumea materială există din eternitate, creştinismul a venit cu învățătura de credință despre crearea lumii din nimic de către Dumnezeu.*

Crearea lumii în timp

Expresia „la început" pe care o întâlnim în Cartea Facerii şi care marchează actul creator al lui Dumnezeu, prin care apare creația, indică prima unire a veşniciei lui Dumnezeu cu timpul. „La început" înseamnă atât începutul coborârii lui Dumnezeu în timp, cât şi începutul timpului, care ia ființă prin puterea creatoare a lui Dumnezeu. După cum observă Sfântul Grigorie de Nyssa şi Sfântul Vasile cel Mare, expresia „la început" marchează momentul atemporal în care veşnicia şi timpul se întâlnesc „deodată", fiindcă timpul nu există decât prin voirea lui Dumnezeu, Care este mai presus de timp. Timpul nu există de la sine, din eternitate, fără voia divină, ci îşi are originea în voirea divină[7]. În expresia „la început" este implicată totodată întreaga distanță pe care are să o parcurgă lumea creată, prin timp, între început şi sfârşit, după cum este implicată şi voia lui Dumnezeu de a fi în relație continuă cu ea pentru a o duce la sfârşitul voit de El[8]. Dumnezeu creează lumea şi timpul şi rămâne în legătură cu ea prin voința Lui, păstrând un dialog cu ființele conştiente, pe care vrea să le conducă la deplina comuniune cu Sine. Deci, „la început" înseamnă că lumea, care îşi are originea în eternitatea lui Dumnezeu şi este susținută de Dumnezeu pe toată distanța pe care o are de parcurs, este destinată să se înveşnicească prin participare la eternitatea lui Dumnezeu[9]. Acel „deodată" potențial al

6. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMO, Bucureşti, 1978, p. 328.
7. *Ibidem*, p. 330.
8. *Ibidem*, p. 332.
9. *Ibidem*, p. 335.

primei zile devine un „deodată" deplin al zilei a opta, care va fi fără de sfârşit. *Ieşirea lumii din eternitate prin creaţie sfârşeşte cu intrarea ei în eternitate prin Înviere, după mişcarea prin timp.*

Motivul şi scopul creaţiei

Dumnezeu a creat lumea din bunătatea şi iubirea Lui. Părinţii Bisericii au scos în evidenţă bunătatea lui Dumnezeu ca motiv al creaţiei pentru a arăta că lumea nu provine dintr-o necesitate interioară a Creatorului, care duce la panteism. „Binele, prin însuşi faptul că există ca bine fiinţial, întinde bunătatea la toate cele ce sunt", spune Dionisie Areopagitul. „Chiar şi plantele toate au viaţă nutritivă şi mişcătoare din Bine. Şi orice esenţă neînsufleţită şi fără viaţă există din cauza Binelui şi din cauza Lui îşi are însuşirea ei fiinţială"[10]. Referindu-se la om, Sfântul Grigorie de Nyssa spune că Dumnezeu l-a creat pe acesta nu numai din iubire, ci ca să se împărtăşească şi el din iubirea Creatorului. „Dumnezeu Cuvântul, Înţelepciunea, Puterea, este Creatorul naturii umane şi nu l-a creat pe om împins de necesitate, ci în virtutea iubirii Sale pentru această fiinţă a cărei existenţă a produs-o. Trebuia ca lumina să nu fie nevăzută, slava să nu rămână fără martor, bunătatea să nu fie fără o altă persoană care să se bucure de ea, iar celelalte daruri câte se văd în jurul firii dumnezeieşti să nu rămână fără efect, nefiind cineva care să se împărtăşească şi să se bucure de ele"[11]. Iubirea lui Dumnezeu faţă de făpturi îşi are temeiul în relaţiile intratrinitare ale Tatălui cu Fiul şi cu Duhul Sfânt (I Ioan 5, 7). *Dumnezeu, Care este iubire, a zidit lumea din iubire, pentru ca omul să se împărtăşească din iubirea Sa treimică.*

10. Sf. Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, cap. IV, I-II, PG 3, col. 693.

11. Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, PG 45, col. 21.

Dumnezeu a creat lumea nu numai pentru ca făpturile să se împărtăşească de iubirea Sa, ci şi pentru a ajunge la comuniune deplină cu El. „Bunătatea pe toate le întoarce spre ea, spune Dionisie Areopagitul. Ea e principiul adunător al celor dispersate, ca Dumnezeire începătoare şi unificatoare. Toate o doresc ca pe originea lor, ca îmbrăţişătoare şi ţintă finală... şi toate se întorc (spre ea) ca la capătul propriu al fiecăruia şi pe care toate îl doresc"[12]. Sfântul Maxim Mărturisitorul vede sensul mişcării şi al timpului în tendinţa omului de a dobândi existenţa bună, ca să poată ajunge astfel la existenţa veşnică. „După cum lucrarea prin voinţă se foloseşte de puterea firii fie potrivit firii, fie contrar ei, va primi ca sfârşit al existenţei bune sau al existenţei condamnabile un fel sau altul de existenţă veşnică, existenţă în care se odihnesc sufletele atunci când încetează mişcarea lor"[13]. Toate acestea arată că lumea a fost creată pentru subiectele umane, căci numai oamenii sunt conştienţi de sensul existenţei lor. Iar acest sens constă în faptul că făpturile sunt menite să intre în comuniunea veşnică cu Dumnezeu prin responsabilitatea pe care trebuie să o manifeste faţă de Dumnezeu şi semeni. Căci cine nu iubeşte pe semenul său,pe care îl vede, nu poate iubi nici pe Dumnezeu pe Care nu-L vede" (I Ioan 4, 20). *Lumea este un dar care slujeşte ridicării noastre la comuniunea cu Dumnezeu Cel personal prin responsabilitatea de care trebuie să dăm dovadă faţă de Dumnezeu şi faţă de semeni.*

Viaţa este un dar al lui Dumnezeu pentru oameni. Tot ce mănâncă şi bea omul de pe urma muncii lui este un dar al lui Dumnezeu pentru oameni (Ecclesiast 2, 24). Chiar dacă lumea ar fi dată omului numai spre cunoaştere, ea rămâne tot un dar al lui Dumnezeu pentru oameni. Însă ea este dată şi pentru viaţa lui trupească şi pentru formarea lui spirituală, în vederea vieţii veşnicie. Însă aceste bunuri, care se află la mijloc între Dumnezeu şi

12. Sf. Dionisie Areopagitul, *op.cit.*, cap. IV, col. 700.

13. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG 91, col. 1392.

oameni, se cer după cruce. Prin dezlipirea de ele, prin cruce, omul se întâlneşte cu Dumnezeu, Care este infinit mai mult decât toate darurile. Crucea prin care el se dezlipeşte de ele şi uitarea lor duc pe om la înviere. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „toate cele văzute se cer după cruce, adică după deprinderea de a stăvili afecţiunea faţă de ele a celor ce sunt duşi prin simţuri spre ele"[14]. Dumnezeu ne-a dat lucrurile ca daruri nu numai pentru a ne deprinde în tăria de a le depăşi înaintând spre El, ci şi pentru a le depăşi pentru semenii noştri, dăruindu-le lor. Bunurile lui Dumnezeu, ca daruri, servesc ca legătură a iubirii între persoane şi contribuie la realizarea unei adânci comuniuni umane. Ele nu sunt numai o condiţie a creşterii spirituale pentru viaţa de veci, ci chiar a convieţuirii oamenilor pe pământ[15]. *Lumea cuprinde darurile lui Dumnezeu pentru oameni, iar oamenii sunt chemaţi să pună crucea peste toate darurile, ca să nu le folosească în mod egoist, ci pentru păstrarea şi adâncirea comuniunii cu Dumnezeu şi cu semenii.*

CREAREA LUMII NEVĂZUTE

Lumea nevăzută creată de Dumnezeu este constituită din lumea îngerilor. Cuvântul înger *(aggelos)* înseamnă sol, vestitor, crainic, şi arată misiunea specială a îngerilor de a fi vestitori ai voii lui Dumnezeu. În Sfânta Scriptură se numesc uneori îngeri nu numai fiinţele nevăzute create de Dumnezeu, ci şi anumiţi oameni, care se înfăţişează ca trimişi ai lui Dumnezeu, ca Moise (Num. 20, 16), sau Agheu profetul (1, 13), Ioan Botezătorul (Mal. 3, 1), sau Apostolii (Luca 9, 52) şi chiar Mântuitorul însuşi este numit „Îngerul Legământului" (Mal. 3, 1). În sens propriu, prin îngeri se înţeleg însă fiinţele spirituale, reale şi personale,

14. Idem, *Capete gnostice*, I, 66.
15. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 344.

deosebite de Dumnezeu şi de oameni, create cu o misiune specială. Credinţa în existenţa îngerilor îşi are temeiul în Revelaţia divină a Vechiului şi a Noului Testament, unde se găsesc numeroase mărturii despre existenţa lor. Este adevărat că referatul biblic nu vorbeşte explicit despre crearea îngerilor, dar exprimă implicit acest adevăr în primele lui cuvinte: „La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul". „Cerul" acesta despre care ne vorbeşte Sfânta Scriptură înseamnă lumea spirituală, aşa după cum pământul înseamnă lumea materială. Nu este vorba de cerul văzut, creat în cea de a doua zi a creaţiei, ci de cerul nevăzut, cu locuitorii lui, îngerii, întrucât în Sfânta Scriptură adeseori îngerii sunt arătaţi ca locuitori ai cerului, iar oamenii, ca locuitori ai pământului. Dacă se face abstracţie de aceste lucruri, atunci ar rămâne nelămurită originea îngerilor, despre care cartea Facerii face amintire în mai multe locuri[16]. Mai mult chiar, dacă Dumnezeu ar fi creat numai spirite întrupate, am fi socotit că poate fi cunoscut numai prin forme sensibile[17]. Prin constituţia lor spirituală, îngerii sunt fiinţe mai apropiate de Dumnezeu decât oamenii. *Călăuzită de Revelaţia divină, dar şi prin propriile ei argumente, mintea omului a acceptat întotdeauna existenţa unei lumi superioare a îngerilor, care să poarte mai luminat chipul şi asemănarea cu Dumnezeu şi să-L preamărească în forme mai înalte.*

Natura îngerilor

După natura lor, îngerii sunt duhuri pure, imateriale şi necorporale, mult inferioare lui Dumnezeu, fiindcă sunt fiinţe mărginite, fără să fie nemuritoare sau omniprezente ca Dumnezeu după fiinţa lor. Ca şi oamenii, îngerii sunt fiinţe raţionale şi libere, zidite după chipul Creatorului, dar, spre deosebire de oa-

16. *Ibidem*, p. 485.
17. N.Chiţescu, I.Todoran, I.Petreuţă, *op. cit.*, vol. I, EIBMO, Bucureşti, 1958, p. 420.

meni, îngerii nu se căsătoresc şi nu se înmulţesc; însă se mişcă cu uşurinţă acolo unde le porunceşte Dumnezeu fiindcă nu au trup. Scriptura îi numeşte pe îngeri „duhuri slujitoare" (Evrei 1, 14), fiindcă „duhul trup şi oase nu are" (Luca 24, 39). Unii dintre Părinţi, precum Justin Martirul, Tertulian, Origen, Ambrozie sau Vasile cel Mare, pornind de la necorporalitatea absolută a lui Dumnezeu, atribuie îngerilor un trup asemănător aerului sau focului, fiindcă sunt circumscrişi în spaţiu, asemenea sufletului omenesc care petrece în trup. Alţi Părinţi, precum Atanasie cel Mare, Grigorie de Nyssa, Grigorie Teologul sau Ioan Hrisostom, afirmă hotărât spiritualitatea îngerilor, dar nu o înţeleg ca o spiritualitate absolută ,ca cea a lui Dumnezeu, ci numai relativă. Sfântul Ioan Damaschin, ţinând seama de toate acestea ,arată că Dumnezeu a zidit îngerii după propriul Său chip, cu „natură necorporală", dar ca „un fel de duh sau de foc imaterial"[18]. Este adevărat că în Sfânta Scriptură aflăm adesea „anghelofanii", în care îngerii apar sub formă omenească, poartă aripi, pot să vorbească şi chiar să mănânce (Facerea 32, 25; Luca 24, 4; Matei 28, 3; Apocalipsă 14, 6; Isaia 6, 2), însă din acestea nu se poate trage concluzia că îngerii ar avea trupuri sensibile, aşa după cum teofaniile nu înseamnă că Dumnezeu ar avea trup. Îngerii sunt fiinţe spirituale, veşnic mişcătoare, libere şi necorporale, care ascultă de voia lui Dumnezeu. Care este însă definiţia fiinţei lor, aceasta este o taină pe care numai Dumnezeu o poate cunoaşte. Starea morală actuală a îngerilor este una de sfinţenie şi nepăcătuire, dar nu prin natura lor, ci prin harul divin. Biserica învaţă că îngerii s-au întărit în bine prin harul dat de Dumnezeu pentru totdeauna, fiindcă nu s-au unit cu Lucifer ca să se ridice împotriva lui Dumnezeu[19]. Impecabilitatea îngerilor este rezultatul persistenţei lor în bine prin lucrarea harului divin. *Din punct de vedere al naturii lor, îngerii sunt fiinţe spirituale, intermediare între*

18. *Ibidem*, p. 490.
19. *Ibidem*, p. 490.

spiritualitatea absolută a lui Dumnezeu şi corporalitatea sensibilă a oamenilor, care au rămas statornici în bine prin puterea harului necreat.

Ierarhia cerească

Revelaţia divină nu spune nimic despre numărul îngerilor, ci se arată doar că sunt foarte mulţi. Sfânta Scriptură vorbeşte despre tabere de îngeri (Facerea 32, 1-2), de zeci de mii şi milioane de milioane de îngeri (Daniel 7, 10; Evrei 12, 22; Apocalipsă 5, 11), mulţime de oaste cerească (Luca 2, 13), sau de legiuni de îngeri (Matei 18, 10). În această lume spirituală, alcătuită dintr-un număr aşa de mare de îngeri, există o anumită ordine ierarhică, întemeiată pe puterile şi slujba deosebită a lor. Bazându-se pe Sfânta Scriptură şi urmând lui Dionisie Areopagitul, Biserica învaţă că ierarhia cerească se compune din nouă cete îngereşti, grupate în trei clase: Serafimi, Heruvimi, Scaune; Domnii, Puteri, Stăpânii; Începătorii, Arhangheli, Îngeri. Toate cetele îngereşti sunt în mişcare, astfel că ceata de jos din fiecare grupare se află în stare de purificare, cea de mijloc în stare de iluminare, iar cea de sus în stare de desăvârşire. Cele de sus trec iarăşi printr-o stare de purificare mai înaltă, cea de mijloc la o desăvârşire mai înaltă, şi cea de jos la o luminare mai înaltă. Cetele de jos sunt ajutate în acest urcuş spiritual de cetele care sunt mai sus[20]. Cu toate că există teologi care socotesc că ierarhizarea îngerilor în nouă cete ar fi opinia personală a lui Dionisie Areopagitul, totuşi Sfântul Ioan Damaschin îşi însuşeşte ierarhia lui Dionisie Areopagitul, ca de altfel toţi Părinţii bisericeşti de după el, împreună cu întreaga Biserică. Dionisie Areopagitul vede urcuşul acesta realizându-se în formă de spirală în jurul lui Dumnezeu, într-o apropiere continuă de Dumnezeu, ca un fel de coloană a infinitului, în mişcare de înălţare şi de apropiere de Dumnezeu. Această mişcare

20. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 445.

eternă se face spre Persoanele dumnezeieşti ale Sfintei Treimi, fiindcă cetele îngereşti sunt chipuri ale Treimii[21]. Cetele îngereşti se mişcă în mod special spre Fiul lui Dumnezeu, Care recapitulează îngerii, împreună cu oamenii, în calitatea Sa de Cap comun al Bisericii (Efeseni 1, 10; Coloseni 1, 20; Evrei 2, 23), apropiindu-i şi mai mult pe unii faţă de alţii[22]. *Toată existenţa creată, a îngerilor şi a oamenilor, se înscrie într-o mişcare circulară continuă în jurul lui Hristos, Care recapitulează toate în Sine în calitatea Sa de Cap al Bisericii, Unul din Treime.*

Menirea îngerilor

Îngerii au fost creaţi de Dumnezeu în vederea unei întreite slujiri, din care izvorăşte fericirea lor personală. Mai întâi, îngerii au fost creaţi pentru mărirea lui Dumnezeu prin cunoaştere dreaptă şi prin împlinirea voinţei Sale, dobândind prin aceasta fericirea veşnică. Sfânta Scriptură arată că îngerii văd pe Dumnezeu (Matei 18, 10), Îl preamăresc pe El (Isaia 6, 1; Apocalipsă 6, 8), împlinesc voia Lui (Matei 6, 10; Psalm 102, 20) şi slujesc pe Dumnezeu în iconomia mântuirii. Chiar numele de „aggelos" arată că menirea lor este aceea de a fi slujitorii lui Dumnezeu şi organe ale Providenţei divine. Sfântul Ioan Damaschin spune că îngerii „au un singur lucru de făcut: să laude pe Dumnezeu şi să slujească voinţei Lui dumnezeieşti". În raport cu lumea, slujirea îngerilor constă în a îndeplini poruncile dumnezeieşti în opera mântuirii, pentru întemeierea şi desăvârşirea Împărăţiei lui Dumnezeu. Astfel, îngerii anunţă naşterea Mântuitorului, Îi slujesc la naştere şi după ispită, sunt prezenţi în Ghetsimani, la Înviere şi la Înălţare şi Îl vor însoţi pe Domnul la a doua Sa venire. Ei anunţă naşterea Botezătorului Ioan şi-i ajută pe Apostoli. Tot ei au ocrotit pe Avraam, Lot, Iacob, Ilie sau pe Daniel

21. *Ibidem*, p. 449.
22. *Ibidem*, p. 450.

(Facerea 19, 28; III Regi 19, 5; IV Regi 1, 3 şi 15; Daniel 3, 25), se bucură de întoarcerea păcătoşilor (Luca 15, 10) şi slujesc spre mântuire (Evrei 1, 14). Dumnezeu trimite îngerii spre slujirea oamenilor şi a tuturor celor ce cred în Hristos. Fiecare creştin şi mai ales cel pios vieţuieşte sub ocrotirea unui înger, ca înger păzitor, aşa cum se desprinde din Matei 18, 10 sau din Fapte 12, 5, unde se aminteşte despre îngerii copiilor şi despre îngerul lui Petru. Îngerul păzitor întăreşte credinţa şi evlavia (IV Regi 1, 13; Zaharia 2), apără de duhurile rele (Psalm 90, 10-11), mijloceşte pentru credincios (Matei 18, 10; Apocalipsă 8, 39) şi însoţeşte sufletele celor adormiţi (Luca 16, 22). Totodată îngerii ocrotesc popoarele, statele (Daniel 1, 10) şi comunităţile creştine (I Corinteni 11, 10; Apocalipsă 1, 20). După cum arată Sfântul Ioan Damaschin: „Ei păzesc porţile pământului, sunt întâistătătorii neamurilor şi ai locurilor, aşa cum au fost rânduiţi de Creator, ne conduc şi ne ajută în lucrările noastre"[23]. Îngerii sunt folosiţi de Dumnezeu pentru pedepsirea celor nelegiuiţi (Fapte 12, 23; Isaia 37, 36; IV Regi 19, 35; Iuda 9; Apocalipsă 12, 7). *Pe temeiul Sfintei Scripturi, Biserica învaţă că menirea îngerilor este de a sluji lui Dumnezeu şi oamenilor. Ei preamăresc pe Dumnezeu, însoţesc pe Mântuitorul în opera de răscumpărare şi ocrotesc pe creştini.*

Se spune că îngerii sunt superiori oamenilor din cauza naturii lor spirituale. Dar tot atât de adevărat este faptul că şi oamenii sunt superiori îngerilor, fiindcă pot acţiona asupra naturii prin trupul lor sensibil[24]. Îngerii sunt slujitorii lui Dumnezeu, în timp ce omul este stăpânul naturii în vederea spiritualizării ei[25]. Lucrarea principală a îngerilor nu este o lucrare directă asupra naturii, ci asupra subiectelor umane, pe care le susţin în lucrarea lor de spiritualizare a naturii. Ca subiecte mult mai ferme prin spiritualitatea proprie, îngerii infuzează forţă subiectelor umane

23. N.Chiţescu, I.Todoran, I.Petreuţă, *op.cit*, p. 494.
24. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 427.
25. *Ibidem*, p. 428.

pentru a imprima trupurilor o spiritualitate vădit sensibilă. Îngerii nu au numai misiunea de a îmbogăți cunoașterea oamenilor despre Dumnezeu, ci și aceea de a le comunica un ajutor energetic de spiritualizare, ca astfel să poată cunoaște mai ușor pe Dumnezeu. Îngerii au fost creați în solidaritate cu lumea sensibilă[26]. Este adevărat că îngerii nu lucrează asupra cosmosului, așa cum lucrează omul, dar au totuși o anumită influență asupra forțelor naturale. Aceasta se vede din faptul că un înger a apărat pe cei trei tineri aflați în cuptorul cu foc și tot un înger a închis gura leilor când Daniel a fost aruncat între ei. La spiritualizarea creației îngerii lucrează prin oamenii credincioși. Și dacă se poate spune că prin om se vede îngerul, și prin îngerul din om se vede Dumnezeu, înțelegem cum ierarhia îngerească nu înseamnă o separare a omului de Dumnezeu. Toată creația se află într-o concentrare, într-o sobornicitate interioară, care implică o răspundere și o îndatorire de slujire a fiecăruia pentru toți și a tuturor pentru fiecare. Cine cade din această sobornicitate, cade într-o umbră a existenței[27]. *Solidaritatea între îngeri și oameni dezminte disocierea dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă, care a afectat profund gândirea creștină, și arată legătura indisolubilă dintre lumea văzută, a oamenilor, și cea nevăzută, a îngerilor, în vederea spiritualizării creației.*

Îngerii răi

Crearea lumii nevăzute are o latură luminoasă, dar și una întunecată. Cea dintâi este alcătuită din îngerii buni, pe când cea de-a doua, din îngerii răi. Sfânta Scriptură vorbește adesea de îngerii răi, numindu-i duhuri rele (Luca 7, 21; 8, 2; Fapte 19, 3), duhuri necurate (Matei 10, 1), duhuri ale răutății (Efeseni 6, 12), diavoli, draci, demoni (Luca 8, 30-35), îngerii diavolului (Matei 25, 41), sau îngerii Satanei (Apocalipsă 12, 7-9). Căpetenia lor este cunoscută sub numele de diavolul (I Petru 5, 8), ispititorul (Matei 6, 3), Satana (Apocalipsă 20, 2-7), Belzebut (Luca 11, 15), Veliar (II Corinteni 6, 15), stăpânitorul lumii acesteia (Ioan 12, 31), Stăpânitorul puterilor din văzduh (Efeseni 2, 2) sau domnul dracilor (Matei 9, 34). În Vechiul Testament, diavolul produce lui Iov mari suferințe și nenorociri (Iov 1, 6; 2, 2), îl muncește pe Saul când acesta este părăsit de Duhul Domnului (I Regi 14, 4), ispitește pe David (I Paralipomena 21, 1), iar moartea însăși a apărut în lume din cauza diavolului (Înț. Sol. 2, 24). În Noul Testament, Mântuitorul confirmă existența diavolului prin parabola neghinei și a grâului, sau în răspunsul dat fariseilor, care Îl acuzau că scoate draci cu domnul dracilor (Matei 12, 26-19). Îngerii răi sunt ființe reale și raționale, care „cred și se cutremură" (Luca 2, 19), au voință liberă și au păcătuit dintru început (I Ioan 3, 18) având planurile lor (II Corinteni 2, 11) de luptă împotriva lui Dumnezeu și a oamenilor. Însăși posibilitatea mântuirii omului se explică prin faptul că păcatul n-a venit de la sine, ci de la diavolul, care este izvorul a tot răul. Hristos S-a întrupat „pentru ca să sfărâme lucrările diavolului". Mai presus de toate, existența îngerilor răi constituie dovada respectului pe care Dumnezeu o are față de făpturile create de El (I Ioan 3, 8), pentru că acestea își pot hotărî ele însele destinul lor. *Astfel, existența îngerilor răi este implicată în sistemul credinței creștine, apărând ca o premisă necesară mântuirii și constituie dovada libertății de care se bucură făpturile create de Dumnezeu.*

26. *Ibidem*, p. 444.
27. *Ibidem*, p. 445.

CREAREA LUMII VĂZUTE

Planul lui Dumnezeu

Dumnezeu a creat lumea potrivit planului pe care l-a gândit din eternitate, în care se cuprinde raționalitatea generală a celor create, cu toate genurile și speciile lor particulare, concepute în

mod unitar. Căci raţiunea generală a lumii nu se divizează o dată cu genurile din ea şi nici raţiunea vreunui gen nu se divizează o dată cu speciile din ea, după cum speciile nu se divizează în indivizii speciei. Există o raţiune generală a lumii, cu toată varietatea de genuri, o unitate a fiecăruia dintre genuri, cu toată varietatea de specii subordonate, şi o unitate a fiecărei specii, cu toată varietatea de indivizi care-i aparţin, dar şi o unitate a individului, cu toată varietatea de elemente componente şi de accidente. Iar unitatea cea mai accentuată şi mai misterioasă este cea a subiectului uman, datorită caracterului lui fundamental spiritual[28]. Acest plan general al lui Dumnezeu, cu caracter supranatural, se oglindeşte în raţiunile naturale plasticizate ale lucrurilor prin lucrarea creatoare a lui Dumnezeu[29]. După cum arată părintele Stăniloae, lumea a fost creată şi s-a dezvoltat prin dirijarea exercitată de Dumnezeu asupra energiilor ei componente, potrivit gândirii Sale veşnice, până ce, printr-o lucrare specială a lui Dumnezeu, a fost format atât organismul biologic al omului, cât şi sufletul lui raţional, ca fiinţă zidită după chipul Creatorului şi învestită cu puterea harului necreat, prin suflarea lui Dumnezeu[30]. Căci creaţia nu este întreagă până ce Dumnezeu nu-i descoperă sensul ei în om. Omul apare numai la sfârşit, pentru că el are nevoie de toate cele anterioare, iar cele anterioare nu-şi găsesc sensul decât în om. Omul este un microcosmos, care rezumă în el întreaga creaţie, dar este şi un micro-theos, fiindcă are în el puterea lui

28. *Ibidem*, p. 168.

29. Idem, în *Introducerea* la *Ambigua Sf. Maxim Mărturisitorul*, PSB, vol. 80, EIBMO, Bucureşti, 1983, p. 30, nota 21: „Creaţia nu e o simplă încorporare a raţiunilor preexistente, ci apariţia unor raţiuni plasticizate, conform raţiunilor preexistente ale lui Dumnezeu. Raţiunile lucrurilor sunt, pe de o parte, create, pe de alta, copii ale raţiunilor divine, avându-le pe acestea ca temelie continuu susţinătoare, cu neputinţă de desprins de ele, deşi se pot dezvolta altfel decât conform raţiunilor divine".

30. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMO, Bucureşti, 1978, p. 334.

Dumnezeu de a înveşnici creaţia împreună cu Ziditorul său[31]. *Dincolo de separaţia dintre lumea sensibilă şi lumea inteligibilă,*

31. *Ibidem*, vol.I, p.337. Profităm de această ocazie pentru a prezenta în paralel câteva afirmaţii ale părintelui Stăniloae, membru al Academiei Române, şi ale lui Jean Guitton, membru al Academiei Franceze, datorită importanţei pe care le au pentru dialogul dintre teologie şi ştiinţă cu privire la creaţie. Aceste afirmaţii sunt extrase din Teologia Dogmatică a părintelui Stăniloae şi, respectiv, din lucrarea acad. Jean Guitton, „Dumnezeu şi Ştiinţa", deja citată. **1) Academicianul Dumitru Stăniloae**: „Apa originară era o energie indefinită, neluminată de nici o determinare, dar într-o mişcare universală, nesolidificată în nici un fel" (p. 37). **Acad. Jean Guitton:** "Cred că cel mai important mesaj al fizicii teoretice din ultimii zece ani ţine de faptul că ea a ştiut să dezvăluie perfecţiunea la originea universului: un ocean de energie infinită. Şi ceea ce fizicienii desemnează sub numele de simetrie perfectă are pentru mine un alt nume: enigmatic, infinit de tainic, atotputernic, originar, creator şi perfect. Eu nu îndrăznesc să-l numesc, căci orice numire este imperfectă pentru a desemna Fiinţa fără asemănare" (p. 37). "Cunoaşterea cuantică ne arată că nu există nimic stabil la nivel fundamental; totul se află într-o mişcare perpetuă, totul se schimbă şi se transformă necontenit" (p. 74). **2) Acad. Dumitru Stăniloae**: "Apa originară, ca energie indefinită, avea în ea, prin creaţie, raţiunile tuturor formelor de existenţă, create şi susţinute după chipul raţiunilor Logosului creator şi conservator. Lumea a fost creată pentru om" (p. 345). **Acad. Jean Guitton**: "Materia conţinea din prima clipă germenii apariţiei conştiinţei şi tot procesul de gestaţie cosmică trebuia să conducă inexorabil la apariţia noastră" (p. 89). „Tot ce mă înconjoară astăzi, de la spectacolul stelelor până la arborii care împodobesc grădina Luxembourg, toate acestea existau deja în germene în universul minuscul al începuturilor: Universul ştia că omul va veni la ceasul său. Regăsim aici faimosul principiu antropic, emis în 1974 de către astrofizicianul Brandon Carter. După el, universul este dotat foarte exact cu proprietăţile necesare zămislirii unei fiinţe capabile de conştiinţă şi inteligenţă" (p. 57). "Universul pare a fi fost reglat cu minuţiozitate în aşa fel încât să permită apariţia unei materii organizate, apoi a vieţii şi, în sfârşit, a conştiinţei" (p. 49). **3) Acad. Dumitru Stăniloae**: "Dumnezeu nu insuflă omului de-a gata înţelesurile şi numele celor create de El, ci aşteaptă efortul lui de a le descifra, pentru care i-a dat capacitatea lăuntrică. Dumnezeu aşteaptă ca omul să descopere nesfârşitele gânduri ale Sale puse în lucruri şi să exprime în cuvintele lui tot mai mult din indefinitele înţelesuri pe care voieşte ca el să I le spună prin lucrurile create pentru el" (p. 352). **Acad. Jean Guitton** citează pe Heinz Pagels: „Eu cred că universul este

creația apare ca operă unitară a lui Dumnezeu, datorită Logosului divin si rațională ei interioare, iar omul este inelul de legătură menit să înveșnicească creația prin împreună-lucrare cu Dumnezeu.

Duhul Se purta peste ape

Acest plan veșnic al lui Dumnezeu a devenit realitate văzută, după vrerea Tatălui, prin lucrarea Logosului, în Duhul Sfânt. Cartea Facerii ne spune că Dumnezeu a făcut cerul și pământul,

un mesaj redactat într-un cod secret, un cod cosmic, și că datoria omului de știință constă în descifrarea lui"(114). Apoi adaugă: „Am putea înțelege universul ca pe un mesaj exprimat într-un cod secret, un fel de hieroglifă cosmică, pe care noi tocmai începem să o descifrăm. Fiecare atom, fiecare fragment, fiecare fir de praf există în măsura în care participă la semnificația universală. Astfel se descompune codul cosmic: mai întâi materia, apoi energia și, în sfârșit, informația" (121). **4) Părintele Dumitru Stăniloae**: „Potrivit Scripturii și Părinților, toate lucrurile își au rațiunile lor în Logosul dumnezeiesc sau în Rațiunea supremă" (p. 345). **Acad. Jean Guitton**: "Sub fața vizibilă a realului există deci ceea ce grecii numeau „logos", un element inteligent, rațional, care reglează, dirijează și însuflețește lumea și face ca această lume să nu fie haos, ci ceva ordonat" (p. 66). La originea creației nu există evenimente întâmplătoare, ci o ordine cu mult superioară tuturor celor pe care noi puteam să le imaginăm, ordinea supremă care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, invizibilă, sensibilă, ordinea se află acolo, eternă și necesară, în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă" (p. 57). Desigur, între afirmațiile părintelui Stăniloae și cele ale lui Jean Guitton există diferența dintre viziunea celui, care vede lumea cu ochii lui Dumnezeu, și viziunea celui care vede pe Dumnezeu cu ochii omului. Dar asemănările izbitoare dintre afirmațiile lor, în multe privințe, arată că știința a început să se reconcilieze cu teologia. Acad. Jean Guitton ține să precizeze că: „La originea universului se află un imens, un infinit act de iubire. Dumnezeu nu avea nevoie să creeze universul. Singura rațiune care a împins Ființa supremă să înfăptuiască actul creației a fost darul iubirii Lui infinite, pe care a vrut să-l facă omului" (p. 133). Credem că părintele Stăniloae ar împărtăși pe deplin aceste afirmații ale lui Jean Guitton.

că pământul era netocmit și gol și că deasupra adâncului Duhul lui Dumnezeu Se purta peste ape (1, 1-3). Există o mare diferență între apa actuală și apa originară, de la începutul creației. Părintele Stăniloae spune că: „apa originară din Biblie era o energie indefinită, neluminată de nici o determinare, dar într-o mișcare universală, nesolidificată în nici un fel, având în ea, prin creație, rațiunile tuturor formelor de existență, create și susținute după chipul rațiunilor Logosului creator și conservator. Duhul dumnezeiesc, reprezentând aceeași fluiditate pe plan spiritual, face ca „apa" originară să actualizeze formele înscrise în ea virtual, prin actul creator al Logosului, în forme care arată în ele în mod definit chipurile rațiunilor Logosului. Duhul desăvârșește astfel, iradiind din Logos – pe de o parte, transcendental, pe de alta, prezent în ea –, creația înființată de Logos. Duhul Sfânt cu fluiditatea Lui, unit cu fluiditatea acelei ape originare, este forța de formare continuă a existențelor definite, de toate gradele. Într-un mod asemănător, Duhul desăvârșește creația omului, omul fiind suflet, și deci creat într-o înrudire specială cu el, în trupul lui ce se alcătuia din țărână prin voința Tatălui, iar prin lucrarea Logosului, sufletul. Forma de existență ce apărea acum era cea mai înaltă făptură creată vizibil, având în ea chipul Logosului ca ipostas, dar păstrând în ea starea de mișcare prin care avea să crească în asemănare cu El. Dar încă înainte de aceea, energia universală total indefinită de la început luase forme definite, mai mult sau mai puțin solidificate, prin lucrarea Duhului. O parte din ea a luat forma de apă, care, fiind înrudită cu „apa" originară, reprezintă rezerva mobilă din care se nasc și se alimentează sau se țin în mișcare toate corpurile. Nimic nu se naște și nimic nu rămâne acum în viață sau într-o anumită mobilitate fără apa mișcată de Duhul Sfânt. Toate organismele care nu mai pot folosi apa devin rigide și se sfărâmă ca moarte"[32]. *Din lucrarea Duhului Sfânt asupra apei au luat ființă în Fiul (Coloseni 1, 16) toate formele*

32. *Ibidem*, vol. III, p. 55.

definite de existență creată la începutul lumii, iar omul a fost creat în mod special, cu vrerea Tatălui, după chipul Fiului, prin lucrarea Sfântului Duh.

Creaționism și evoluționism

În acest context trebuie arătat că evoluționismul,ca și creaționismul sunt două teorii care se bazează pe autonomia lumii naturale față de cea supranaturală și încearcă să explice existența omului și a lumii fără să ia în considerație Logosul divin și ordinea rațională și unitară a întregii creații prin care toate au fost create (Ioan 1,1-2). Datorită acestui fapt, ambele teorii consideră că lumea naturală sau văzută apare și se dezvoltă în două direcții contradictorii. În opoziție cu evoluționismul, creaționismul consideră că lumea naturală, creată de Dumnezeu în chip desăvârșit la început, a fost profund afectată de păcat și cunoaște un proces de degradare din ce în ce mai accentuat, dominat de legea entropiei, care sfârșește cu distrugerea ei finală[33]. Cu toate că se declară în favoarea creării lumii de către Dumnezeu, potrivit Scripturii, totuși creaționismul infirmă Sfânta Scriptură, pentru că izolează pe Dumnezeu în transcendent din cauza caracterului autonom al lumii naturale, conferă timpului și erelor geologice o simplă semnificație metaforică[34] și rămâne obsedat de sfârșitul

33. Ion Străinescu, *Creaționismul științific*, Editura Universității București, 2000, p.10

34. „Sfântul Maxim nu se mulțumește să respingă prin texte din Sfânta Scriptură și din Sfinții Părinți afirmarea origenistă despre caracterul păcătos al mișcării, ci arată apartenența ei la firea creaturilor. Mișcarea a fost sădită în ființa făpturilor de Dumnezeu însuși. Dumnezeu, o dată cu facerea lor, a sădit în ele mișcarea însuflețită de dorința de a înainta spre odihna ei cu Dumnezeu. El inversează triada origenistă: petrecerea în henadă, mișcarea, păcat și naștere în lumea văzută și arată că întâi e creația, apoi mișcarea și la urmă, ca rezultat al ei, odihna fără sfârșit în Dumnezeu". Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PSB, vol. 30, EIBMO, București, 1983, Introducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, p. 28 și 27.

tragic al lumii, pentru că atribuie mișcării un caracter păcătos[35], ca și cum răul n-ar ține de voința omului, ci de însăși ființa creației. Această teorie pretinde, în mod contradictoriu, că lumea creată de Dumnezeu în mod perfect ar fi fost distrusă de păcat. Dar cum putea păcatul să distrugă lumea dacă ea a fost creată în chip desăvârșit de Dumnezeu? Teologia ortodoxă consideră și ea că păcatul a alterat chipul lui Dumnezeu din om, dar nu l-a distrus, pentru că răul nu ține de ființa creației, ci de voința omului. Păcatul nu poate infirma ordinea unitară și rațională care se află la temelia creației prin Logosul etern al Tatălui (Ioan 1, 1-2; Coloseni 1, 17). *Creaționismul ignoră ordinea unitară a creației dată în Logosul divin și oscilează contradictoriu între desăvârșirea inițială a creației și sfârșitul ei apocaliptic, provocat de păcat.*

În opoziție cu creaționismul, evoluționismul face abstracție de crearea lumii de Dumnezeu și consideră că lumea poate evolua la nesfârșit spre forme noi de existență, în mod autonom. Această teorie nu admite existența sau influența unui agent extern în evoluția lumii, căci universul evoluează prin el însuși[36],

35. *Ibidem*, nota 205:" Veșnicia potențială trebuie să treacă prin timp ca să ajungă la plenitudinea ei adevărată în Dumnezeu". Nota 246: „În Dumnezeu își găsește odihna și stabilitatea toată mișcarea naturală. Mișcarea naturală e de la Dumnezeu și înaintează spre stabilitatea în infinitatea lui Dumnezeu. Sfântul Maxim acordă un sens pozitiv mișcării naturale. Ea nu poate fi cugetată decât ca pornind de la Dumnezeu și înaintând spre Dumnezeu; ea nu e produsul păcatului, ca la Origen. Dacă mișcarea apare o dată cu entitatea adusă la existență, iar aducerea ei în existență e de la Dumnezeu, ea nu poate înainta decât tot spre Dumnezeu".

36. Armand Maurer, "Darwin, Thomists, and Secondary Causality", în *The Review of the Metaphisics*, March, 2000, vol. LXX, Nr. 3, Issue nr. 227, p. 491:" Is better for God the creator to do by means of secondary causes what he can do by himself". Deși scolastica susține că lumea a fost creată de Dumnezeu, consideră totuși că lumea ar evolua mult mai bine prin intermediul cauzelor secunde, în mod autonom, decât prin intervenția și lucrarea directă a lui Dumnezeu în creație, în calitate de Cauză primă a universului. Autonomia lumii naturale, întemeiată pe existența cauzelor secunde, care funcționează independent de Creatorul lor, constituie o infirmare flagrantă a Revelației divine cuprinse în Sfânta Scriptură, care subliniază de la bun început prezența și lucrarea lui Dumnezeu în creație (Facerea 1, 2).

la nivelul lui cosmic, biologic, uman şi cultural, fără să fie orientat anticipat către un scop definit[37]. Cu toate că se prezintă ca o teorie ştiinţifică, evoluţionismul nu poate fi demonstrat pe calea experimentelor de laborator. Nimeni nu poate reproduce în laborator fenomene care s-au produs de-a lungul unor perioade considerabile de timp[38]. Cu tot caracterul ştiinţific de care se prevalează, evoluţionismul intră în conflict cu realitatea când susţine că lumea evoluează la nesfârşit. Creaţia a avut loc odată pentru totdeauna şi evoluţia s-a oprit la om, pentru că omul poartă în el nu numai chipul lumii inferioare lui, ci şi chipul lui Dumnezeu, Care l-a creat după planul Său veşnic, ca inel de legătură între lume şi Creatorul ei. *Evoluţionismul face abstracţie de Logosul divin şi de ordinea raţională a creaţiei şi pretinde că lumea se transformă la nesfârşit fără un scop definit.*

Nu este nici o îndoială că cele două teorii s-au inspirat din referatul biblic despre crearea lumii, căci în sistemele filosofice sau religioase unde nu există un astfel de referat, nu există nici creaţionism şi nici evoluţionism. Dacă aceste două teorii devin în cele din urmă contradictorii, această se datorează faptului că ambele rămân influenţate mai mult de filozofia omenească decât de Revelaţia divină. În timp ce creaţionismul reflectă mai ales influenţa pesimistă a platonismului faţă de natura sensibilă, pentru că are în vedere sfârşitul tragic al lumii, evoluţionismul manifestă încrederea optimistă a aristotelismului faţă de natura văzută, pentru că lumea poate evolua la nesfârşit către forme noi de existenţă. Ambele teorii fac abstracţie de ordinea unitară şi raţională a creaţiei în Logosul etern al Tatălui şi rămân tributare

37. Ion Străinescu, *op.cit.*, p. 10.

38. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, în PSB, vol. 17, EIBMO. Bucureşti, 1986, p. 73. Sf. Vasile cel Mare spune că filosofii vremii sale „necunoscând pe Dumnezeu, n-au pus la temelia universului o cauză raţională, ci ideile lor despre facerea lumii". Aceştia au alergat ca şi astăzi la „ipoteze materiale, atribuind elementelor lumii cauza creării universului".

modului de gândire omenesc. Sfânta Scriptură nu terorizează lumea cu sfârşitul ei apocaliptic şi nici nu propovăduieşte o evoluţie nesfârşită a lumii, întrucât consideră că lumea este menită să treacă printr-un proces de transfigurare şi îndumnezeire datorită rolului pe care Dumnezeu l-a încredinţat omului, în virtutea fundamentului ei spiritual pe care îl reprezintă ordinea unitară şi raţională a creaţiei în Logosul divin. Omul a fost zidit ca inel de legătură între cer şi pământ, după chipul lui Dumnezeu, ca să înainteze cu creaţia spre transfigurarea şi îndumnezeirea ei finală. *Creaţionismul şi evoluţionismul rămân profund marcate de gândirea omenească şi ignoră procesul de prefacere şi îndumnezeire al creaţiei, întemeiat pe ordinea unitară a creaţiei în Logosul divin, despre care ne vorbeşte Revelaţia dumnezeiască.*

Sfânta Scriptură consideră că lumea naturală, ca şi lumea spirituală, a fost creată şi este menţinută în existenţă de către Logosul Tatălui, Care păstrează unitatea creaţiei în Duhul lui Dumnezeu, prin ordinea universală a întregii creaţii. Această ordine raţională şi unitară a creaţiei, pe care Sfânta Scriptură o prezintă ca „tărie" sau „firmament" (Psalm 18, 1), constituie mijlocul prin care Dumnezeu intervine personal şi continuu în actul creaţiei pentru a zidi rând pe rând toate cele văzute şi nevăzute, după planul Său veşnic, iar în cele din urmă să creeze omul ca o cunună a întregii zidiri. Despre această creaţie continuă a lui Dumnezeu, care se realizează prin energiile divine ce sunt voinţa Sa[39], mărturiseşte şi părintele Stăniloae atunci când spune că: „lumea s-a dezvoltat prin dirijarea exercitată de Dumnezeu asupra energiilor ei componente până când printr-o lucrare specială a lui Dumnezeu (mâna lui Dumnezeu) a fost format organismul biologic în care a apărut în acelaşi timp, prin „suflarea" lui Dumnezeu, sufletul raţional al omului după chipul Creato-

39. Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxim le Confesseur*, Editions du Cerf, Paris, 1996, p. 114.

rului său"[40]. Într-un mod asemănător se pronunță și venerabilii noștri profesori; N. Chițescu, I. Todoran și I. Petreuță, care ne arată că expunerea biblică despre creație (hexaimeronul) începe de jos în sus, astfel că fiecare regn și fiecare specie apar ca mijloc de existență și condiție pentru cele imediat superioare: cel anorganic pentru cel vegetal, cel vegetal pentru cel animal, iar acesta din urmă pentru om. O specie superioară le presupune pe toate cele inferioare ei."Aceasta nu înseamnă însă că speciile inferioare ar fi cauzele producătoare ale speciilor superioare. Rolul speciilor inferioare în raport cu cele superioare, care le urmează, se reduce la acela de a fi condiție de existență pentru cele din urmă, dar și aceasta prin orânduirea voinței dumnezeiești. Fiecare specie își datorează însă existența ei unui act creator special al lui Dumnezeu, pe care îl săvârșește în legătură cu cele ce preced și cu cele ce urmează".[41] *Această intervenție repetată a lui Dumnezeu în crearea lumii, care depășește autonomia lumii naturale admisă de creaționism și de evoluționism, este expresia creației continue pe care Dumnezeu Tatăl o realizează prin Logosul Creator și a ordinii universale a creației în Duhul Sfânt, potrivit planului Său veșnic cu privire la om și lume.*

Ordinea unitară a creației în Logosul divin pune în evidență relația dintre timp și eternitate în procesul de creație a lumii de către Dumnezeu, din două motive. Această ordine ne ajută să depășim mai întâi creaționismul, care consideră că omul și lumea au fost create de Dumnezeu într-o clipită, pentru că privește creația și omul din perspectiva eternității lui Dumnezeu, dincolo de

40. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 334. Relația creației cu Dumnezeu trebuie văzută la trei niveluri: la nivelul Logosului divin, care este Cauza rațională a creației; la nivelul energiilor necreate, în care sunt date rațiunile tuturor lucrurilor, și la nivelul energiilor create, ca expresie a legilor naturale. Prin energiile necreate Logosul etern acționează asupra energiilor create ale lucrurilor pentru a crea în cele din urmă omul ca o cunună a creației.

41. N. Chițescu, I. Todoran, I. Petreuță, *op.cit*, p. 501.

timp[42]. Din cauza tendințelor lui deiste, creaționismul fuge de timp și mișcare și se refugiază în eternitatea lui Dumnezeu în chip platonic și maniheic. Aceeași ordine ne ajută apoi să depășim și evoluționismul, care ignoră eternitatea Creatorului și închide omul și lumea în sfera realității naturale, dominată de curgerea nesfârșită a timpului, fără început și fără sfârșit definit. Din cauza înclinațiilor lui panteiste, evoluționismul clasic nu cunoaște distincția dintre timp și eternitate și confundă Creatorul cu creatura (Romani 1, 25). Ordinea unitară a creației în Logosul divin arată că omul și lumea nu sunt închise în timp și nu rămân în afara timpului, ci au fost create de Dumnezeu în timp ca să aspire și să se împărtășească de eternitatea Creatorului. Este adevărat că omul a căzut în păcat și n-a mai urmat scopul pentru care a fost zidit de Dumnezeu, adică să înainteze împreună cu creația către eternitatea lui Dumnezeu. Dar păcatul nu ține de esența creației, cum socotesc maniheii până astăzi, ci de voința omului. Păcatul n-a distrus chipul lui Dumnezeu din om și nici aspirația creației spre mărirea fiilor lui Dumnezeu, despre care ne vorbește Apostolul Pavel (Romani 8, 20). Din iubire față de creația pe care a zidit-o, Logosul Tatălui Se întrupează la timp și pătrunde în timp la plinirea vremii, ca să ne arate sensul creației și să pună temelia procesului de îndumnezeire a omului și creației, care începe potențial pe pământ și se va desăvârși la a doua venire a Sa. *Creaționismul și evoluționismul sunt două teorii contradictorii care contribuie la secularizarea lumii și provoacă derută în rândul celor ce le studiază, fiindcă ignoră locul central al Logosului Creator în întreaga creație, văzută și nevăzută, și raționalitatea creației atestată de Revelația divină și de știința contemporană.*

42. Sf. Vasile cel Mare, *op.cit.*, p. 77. Dacă privim lumea la nivelul voinței lui Dumnezeu, dincolo de timp, atunci se poate spune că „lumea a luat naștere fără scurgere de timp".

Începutul răului în creație

Sfânta Scriptură spune că îngerii au căzut din starea bună în care au fost creați, din propria lor vină. Evanghelia arată că „diavolul a fost dintru început ucigător de oameni și întru adevăr n-a stătut, căci nu este adevăr în el" (Ioan 8, 44). Dacă diavolul n-a stat întru adevăr de la început, înseamnă că la început a fost bun și numai după aceea a căzut, din proprie inițiativă. Oricât de rău ar fi diavolul, el nu este principiul răului, fiindcă lumea vine de la Dumnezeu și rămâne bună în esența ei. Pentru Părinți răul nu are caracter ontologic, ci ține de voința diavolului, care s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu. Unii dintre îngeri s-au îndepărtat conștient și liber de Dumnezeu, din cauza mândriei, și au atras asupra lor condamnarea veșnică. „Dumnezeu n-a cruțat pe îngerii care au păcătuit, ci i-a aruncat în iad, ținându-i în lanțuri spre judecată" (II Petru 2, 4; Iuda 6). Sfântul Ioan Damaschin spune că deși diavolul n-a avut în el nici urmă de răutate, „n-a suferit luminarea și cinstea pe care Creatorul i-a dăruit-o, ci prin voință liberă s-a mutat de la starea sa naturală la o stare contrară naturii lui și s-a ridicat împotriva lui Dumnezeu Care l-a făcut, voind să se împotrivească Lui... Mulțime nenumărată de îngeri așezați sub el s-au dezlipit, i-au urmat și au căzut împreună cu el. Astfel (demonii), cu toate că erau de aceeași natură cu îngerii, totuși au devenit răi, înclinându-și de bună voie voința lor de la bine la rău"[43]. Din cauza răzvrătirii lor împotriva lui Dumnezeu, Care i-a zidit din iubire, căderea îngerilor răi este iremediabilă, radicală și definitivă. Greșeala lor este atât de mare, încât nu pot fi cruțați (II Petru 2, 4). Dar răul nu ține de ființa creației, ci de voința omului care se opune lui Dumnezeu. Orice altă explicație compromite iremediabil existența însăși și neagă libertatea și demnitatea omului. *Explicația creștină a răului din libertatea de voință a omului este singura care nu leagă*

43. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, vol. I, p. 495.

răul de esența realității create de Dumnezeu, dar care privește răul în mod serios, fiindcă poate produce o mare distrugere și suferință.

Lucrarea răului în lume

Dacă îngerii buni sunt aproape de Dumnezeu și de oameni, îngerii răi sunt împotriva lui Dumnezeu și a omului zidit după chipul Său. Diavolul urăște mărirea lui Dumnezeu din om și caută să-l atragă să lupte alături de el împotriva lui Dumnezeu. A încercat să ispitească chiar și pe Mântuitorul Hristos, când Se afla în pustiu (Matei 4, 1). Când se apropie de om, duhul cel rău este mic ca o furnică, însă crește încet-încet și devine ca un leu. Ca duhuri, îngerii răi se furișează atât de intim în duhul și trupul nostru, că aproape își îmbină eul lor cu eul nostru, încât ne este greu să distingem ce ține de manifestarea noastră și ce de manifestarea lor[44]. Ca să poată pune stăpânire de om, diavolul se ascunde în chip nevăzut în înfățișările lucrurilor sensibile și cheamă în chip amăgitor spre fiecare din ele prin patimile pe care le aprinde în ființa noastră. Diavolul caută să amăgească mereu pe om, așa cum l-a amăgit pe Adam, că ar putea deveni dumnezeu prin el însuși, fără ajutorul lui Dumnezeu, pentru ca astfel să cadă sub stăpânirea lui și să fie posedat de el. El caută să facă lumea netransparentă pentru noi prin cursa infinită după bunurile materiale în care se angajează omul, spre care ispitește neîncetat, în detrimentul celor spirituale. Fața diavolului este poleiala plăcerii prin care pune stăpânire peste orice suflet care se grăbește să prețuiască cele sensibile, care vrăjesc simțirile, în loc să contemple cele spirituale, care îngrașă mintea[45]. El aduce dezordine în viața noastră interioară, ca să introducă prin noi dezordine în lume și în creație, să sporească violența și vrăjmășia, în locul

44. *Ibidem*, p. 462.
45. *Ibidem*, p. 463.

unității și al păcii. Din mândrie, diavolul îndeamnă omul să nu accepte lumea așa cum a fost creată de Dumnezeu, ci s-o prefacă după propria lui voie. Diavolul știe de la bun început cum să exploateze orgoliul omului, care se află la rădăcina păcatelor, așa cum a procedat cu Adam, amăgindu-l că poate deveni dumnezeu prin el însuși. *Prin păcatul autodeificării, atât de specific omului secularizat, îngerii răi, din mândrie și vrăjmășie față de Dumnezeu, caută să distrugă omul, și prin om, creația.*

Dumnezeu a făcut din această luptă a diavolului împotriva noastră un mijloc de a ne întări în bine cu ajutorul harului Său. „Deci diavolul a devenit luptător împotriva noastră, pentru căderea noastră produsă prin ispita lui de odinioară, spune Sfântul Vasile cel Mare. Dar Domnul ne-a dat prilejul și putința luptei noastre împotriva lui, ca prin ascultare să i ne împotrivim și să ne încununăm prin biruința împotriva vrăjmașului. Bine ar fi fost să nu devină diavol, ci să rămână în treapta în care a fost așezat de la început de către Căpetenia treptelor! Dar o dată ce s-a făcut apostat, dușman al lui Dumnezeu și dușman al oamenilor celor creați după chipul lui Dumnezeu (căci de aceea este dușman al omului, fiindcă este dușman al lui Dumnezeu și ne urăște pe noi ca făpturi ale Stăpânului, ca asemănări ale lui Dumnezeu), Cel ce conduce prin providență cele omenești s-a folosit de răutatea Satanei spre exercitarea sufletelor noastre, precum un medic se folosește de veninul viperei pentru pregătirea leacului tămăduitor"[46]. Lupta acesta omul n-o poate duce singur, ci puterea și biruința vin de la Trupul lui Hristos cel curat și izvor al puterii de curăție. Hristos ne-a arătat că răul nu este legat în mod fatal de trup și de lume și a restabilit puterea voinței umane de a ține trupul nestăpânit de sensibilitatea lumii. Dacă răul ar fi fost legat de trup și lume în mod ființial, întruparea Fiului lui Dumnezeu nu ar fi avut nici un rost. Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat tocmai ca prin Trupul Lui să strice puterea diavolului. Cu ajutorul lui

46. *Ibidem*, p. 460.

Hristos putem lupta împotriva diavolului, ca să nu materializăm spiritul, ci să spiritualizăm materia prin puterea harului necreat. *Dacă omul se poate elibera de sub puterea diavolului, în schimb diavolul rămâne pentru totdeauna prizonierul propriei sale răutăți.*

ANTROPOLOGIA CREȘTINĂ

Crearea omului și chipul lui Dumnezeu din om

După învățătura Bisericii noastre omul a fost creat de Dumnezeu într-un mod aparte față de celelalte făpturi. Dacă celelalte făpturi au fost create prin cuvânt, omul a fost creat printr-o intervenție specială a lui Dumnezeu, atât cât privește trupul, cât și sufletul. „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie" (Facerea 2, 7). Cât privește trupul, omul a fost zidit de Dumnezeu din țărână, iar cât privește sufletul, a fost zidit „după chipul Său" (Facerea 1, 26). Cu toate că omul este alcătuit din trup și suflet, totuși el rămâne unitar cât privește ființa sa psiho-fizică. Este adevărat că Dumnezeu a creat trupul omului din țărână și i-a suflat duh de viață, dar aceasta nu înseamnă că Dumnezeu a făcut mai întâi trupul și apoi sufletul. Cartea Facerii nu spune că Dumnezeu a alcătuit mai întâi trupul și apoi a suflat suflare de viață în nările lui, ci că, luând țărână din pământ, a suflat în nările lui, concomitent, suflare de viață. Nu se menționează nici o succesiune temporală în crearea trupului și a sufletului lui Adam[47]. Aceasta vrea să arate că omul este o ființă unitară, în care chipul lui Dumnezeu nu se rezumă doar la suflet, ci cuprinde și trupul. „Numele de om nu se aplică sufletului sau trupului în mod separat, spune Sfântul Grigore Palama, ci la amân-

47. *Ibidem*, p. 388.

două, căci împreună au fost create după chipul lui Dumnezeu"[48]. Sufletul nu se confundă cu trupul, iar trupul nu constituie o realitate separată de suflet, fiindcă trupul dispune de o raționalitate plasticizată care rămâne ancorată în realitatea spirituală și unitară a chipului lui Dumnezeu din om. *Constituția omului are caracter dihotomic, fiind alcătuit de Dumnezeu din trup și suflet, dar această dihotomie își găsește unitatea în chipul lui Dumnezeu, care îmbrățișează atât sufletul, cât și trupul.*

Sfânta Scriptură face distincție între chipul lui Dumnezeu din om și asemănarea omului cu Dumnezeu. După ce Dumnezeu arată intenția Sa de a zidi pe om după chipul și asemănarea Sa (Facerea 1, 26), îl zidește în realitate numai după chipul Său (Facerea 1, 27), fiindcă asemănarea cu Dumnezeu trebuie să o dobândească prin efortul lui spiritual și moral. „Suntem după chip prin creație, iar după asemănare prin noi înșine, prin voința noastră liberă", spune Sfântul Grigorie de Nyssa. „A fi după chipul lui Dumnezeu ne aparține prin creația noastră primă, dar a ne face după asemănarea lui Dumnezeu depinde de voința noastră... Dându-ne această posibilitate, Dumnezeu ne-a făcut pe noi înșine lucrătorii asemănării noastre cu El, spre a ne dărui răsplata pentru activitatea noastră și pentru a ne deosebi de picturile lipsite de viață ieșite din mâna artistului"[49]. „Chipul este asemănarea în potență, iar asemănarea este chipul în actualitate", spune Sfântul Vasile cel Mare[50]. Această creștere spirituală a omului era necesară pentru ca omul să nu cadă sub stăpânirea naturii, ci să rămână adevăratul ei stăpân datorită harului divin pe care l-a primit în actul creației sale, prin suflarea lui Dumnezeu. Prin chipul lui Dumnezeu din ființa sa, care este chipul Treimii, omul a fost creat pentru o viață de comuniune, și nu pentru autonomie

48. *Ibidem*, p. 388.
49. N.Chițescu, I.Todoran, I.Petreuță, *op.cit.*, p. 520.
50. *Ibidem*, p. 519.

sau robie față de lume. Adam și Hristos sunt tipuri pentru alegerea celor două alternative ale raportului omului cu natura: robirea spiritului de către fructul dulce al părții sensibile a naturii, sau stăpânirea ei prin spirit, desigur nu fără efortul renunțării la dulcețile ei și al primirii durerilor crucii. Numai prin aceasta biruiește spiritul asupra părții sensibile a naturii și o transfigurează până la înviere [51]. *În calitatea sa de chip al lui Dumnezeu în Treime, omul n-a fost creat să pângărească natura, sau să devină robul naturii, ci să trăiască în comuniune cu Dumnezeu și cu întreaga creație prin puterea harului divin.*

Originea neamului omenesc

Pe temeiul Revelației divine, Biserica învață că întreg neamul omenesc provine din unica pereche a primilor oameni, Adam și Eva, creați nemijlocit de Dumnezeu. După ce vorbește despre crearea lui Adam, Cartea Facerii spune că: „Domnul Dumnezeu a adus asupra lui Adam somn greu; și dacă a adormit, a luat una din coastele lui și a plinit locul ei cu carne. Iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie și a adus-o la Adam" (Facerea 2, 21). Faptul că Dumnezeu a creat mai întâi pe Adam și apoi pe Eva din coasta lui scoate în evidență că la originea întregului neam omenesc se găsește un singur strămoș, iar faptul că din Adam și Eva „a răsărit tot neamul omenesc" (Tobit 8, 6) arată că Eva este „maica tuturor celor vii" (Facerea 3, 20), din care s-au născut și provin toți oamenii. Revelația divină ne arată astfel că Dumnezeu „a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc, ca să locuiască peste toată fața pământului" (Fapte 17, 26). Este adevărat că există și teoria poligenezei, care așază la originea neamului omenesc mai multe perechi de oameni, apărute în diferite părți ale lumii[52]. Dar nu trebuie să uităm că

51. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 360.
52. N.Chițescu, I.Todoran, I.Petreuță, *op.cit.*, p. 512.

Dumnezeul creştin este totodată Dumnezeul unităţii şi al diversităţii treimice, Care afirmă atât diversitatea neamurilor, cât şi unitatea lor. Nu trebuie să renunţăm nici la unitate şi nici la diversitate, fiindcă experienţa ne arată că omul rămâne pretutindeni acelaşi din punct de vedere fiinţial *(logos)*, dar se diversifică din punct de vedere personal *(tropos)*, atât prin actul creator al lui Dumnezeu, Care conferă oamenilor şi popoarelor o identitate specifică, cât şi prin condiţiile naturale, atât de diferite, ale existenţei lor geografice. *Concepţia creştină despre originea neamului omenesc are caracter monogenist.*

Originea sufletului

Urmaşii protopărinţilor neamului omenesc se nasc pe cale naturală, potrivit binecuvântării divine, ca să crească şi să se înmulţească peste tot pământul. Naşterea naturală a omului nu exclude însă lucrarea lui Dumnezeu din fiinţa lui, fiindcă şi în acest caz Dumnezeu este Cel ce dă identitate personală fiecărui om. Cu privire la originea trupului n-a existat vreo îndoială, în schimb, cu privire la suflet au apărut trei teorii, care sunt de mare actualitate şi astăzi, când se vorbeşte de clonare. Este vorba de teoria preexistenţei sufletului, a transplantării sufletului şi a creării sufletului de Dumnezeu. Prima dintre aceste teorii, promovată de Origen, pretindea că sufletele au fost create toate deodată şi apoi aşezate în trup spre pedeapsă[53]. Această teorie, inspirată din platonism şi maniheism, intră în conflict cu Sfânta Scriptură, care spune că Dumnezeu a creat sufletul o dată cu trupul. A doua teorie, cunoscută sub numele de traducianism, susţine că sufletele copiilor provin din sufletele părinţilor[54]. Pe această cale se pot explica asemănările psihice dintre părinţi şi copii, dar nu se poate explica identitatea personală a copilului, diferită de cea a

53. *Ibidem*, p. 512.
54. *Ibidem*, p. 512.

părinţilor. Cea de a treia teorie, cunoscută sub numele de creaţionism, explică diferenţa de identitate personală dintre copii şi părinţi ca fiind o identitate nouă, creată de Dumnezeu, dar nu poate explica asemănările psihice dintre părinţi şi copii şi nici transmiterea păcatului strămoşesc. Cu toate că Biserica nu s-a pronunţat în această problemă, se admite îndeobşte că Dumnezeu creează sufletul copilului, dar nu din nimic, ci din sufletul părinţilor. Pe această cale se explică atât identitatea personală a copiilor, diferiţi de părinţi, cât şi asemănările existente între ei, după cum se explică şi transmiterea păcatului strămoşesc. Astăzi omul poate recurge la ingineria genetică pentru a clona o fiinţă din altă fiinţă, dar clonele nu sunt decât copii ale originalului, lipsite de identitate personală. Ca şi în teoria traducianistă, procedeul genetic al clonării face abstracţie de intervenţia creatoare a lui Dumnezeu, Care poate conferi omului identitate personală netransmisibilă. Originea omului şi a neamului omenesc nu se poate explica numai pe cale naturală. *Taina omului este taina persoanei, care îşi are temeiul ultim în lumea mai presus de fire a Sfintei Treimi, fiindcă a fost creat după chipul lui Dumnezeu.*

Menirea omului

Constituţia dihotomică a omului şi caracterul unitar al chipului lui Dumnezeu din om sunt puse la îndoială de cei care invocă în sprijinul trihotomismului anumite afirmaţii pauline în care se face amintire de trup, suflet şi spirit (I Corinteni 2, 14-15;15, 45; Galateni 5, 17). Dar acest „spirit" nu este un al treilea element constitutiv al omului, în sens trihotomist, cum se susţine din vremea lui Apolinarie, ci constituie partea superioară şi înţelegătoare a sufletului omenesc, pe care Părinţii o definesc ca „nous" (minte) şi prin care omul cunoaşte pe Dumnezeu. Această „minte" cunoscătoare, care ţine de suflet, nu este niciodată separată de „inima" simţitoare, care ţine de trup, fiindcă cunoaşterea ade-

vărată a lui Dumnezeu se bazează pe întâlnirea dintre minte şi inimă, întâlnire care contribuie la desăvârşirea spirituală şi morală a omului întreg. Sfântul Grigore Palama spune că rostul spiritualităţii creştine nu este cel de a omorî partea pasională a omului, adică trupul, ci de a o muta de la rău la bine[55], fiindcă cunoaşterea lui Dumnezeu nu are caracter gnostic, ci caracter duhovnicesc, care implică rugăciunea minţii, dar şi asceza trupului. După cum spun Sfinţii Părinţii constituţia dihotomică a omului cât priveşte cunoaşterea lui Dumnezeu rezultă din porunca pe care Dumnezeu a dat-o omului de a-şi transfigura trupul şi de a deveni Dumnezeu[56]. Prin trupul şi prin sufletul său, în care se oglindeşte chipul lui Dumnezeu, omul este atât micro-cosmos, cât şi micro-theos, menit să ridice creaţia la comuniunea de viaţă veşnică a Sfintei Treimi, prin puterea harului necreat. Constituţia dihotomică a omului are o importanţă considerabilă pentru menirea dată omului de Creatorul Său. *Prin constituţia lui dihotomică, omul are rolul unui inel de legătură între lume şi Dumnezeu, chemat să înainteze împreună cu creaţia spre cerul şi pământul nou şi transfigurat ale Împărăţiei lui Dumnezeu.*

Starea primordială

Dumnezeu l-a zidit pe om după chipul Său şi l-a înzestrat cu toate calităţile necesare pentru a transfigura creaţia şi a o transforma în Paradisul nemuririi. În primul rând, puterea de cunoaştere a omului era luminată şi clară, sănătoasă şi fără prejudecăţi, netulburată şi liberă de rătăciri. Acest lucru rezultă din acele textele biblice care ne arată că Adam vorbea cu Dumnezeu în rai, că a cunoscut modul în care Eva a fost adusă la existenţă din coasta sa (Facerea 2, 23) şi a dat animalelor nume potrivit cu natura lor, fără ca Dumnezeu să intervină (Facerea 2, 19-20). „Oare nu

55. Sf. Grigore Palama, *Cuvânt către isihaşti*, Ed. Hristou, vol. I, p. 526.
56. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 397.

era plin de înţelepciune şi ştiinţă acela care a putut da nume cuvenite animalelor, păsărilor şi fiarelor sălbatice, potrivit firii şi obişnuinţelor fiecăruia?", se întreabă Sfântul Ioan Gură de Aur[57]. Prin analiza comportării făpturilor şi prin numele potrivit pe care l-a dat acestora se dovedeşte că bazele ştiinţei au fost puse de om în paradis, însă tehnica avea s-o descopere numai după căderea în păcat. În al doilea rând, sub aspect moral, omul dispunea de voinţă curată şi dreaptă, supusă raţiunii lui şi voii lui Dumnezeu. Ispitele şi pasiunile nu tulburau fiinţa lui, iar voinţa era înclinată spre bine, fără lupta lăuntrică dintre trup şi suflet. Această stare este exprimată de Sfânta Scriptură când spune că: „Adam şi femeia lui erau amândoi goi şi nu se ruşinau" (Facerea 2, 25). Fericitul Augustin arată că primii oameni nu se ruşinau fiindcă „nici o poftă nu mişcase încă simţirea lor împotriva voinţei"[58], iar Sfântul Vasile cel Mare adaugă: „nu se ruşinau de goliciunea lor pentru că Dumnezeu i-a înzestrat cu veşmânt de lumină prin suflarea Sa de viaţă"[59]. În al treilea rând, primii oameni trăiau în armonie cu natura. Natura şi vietăţile nu se opuneau stăpânirii omului, iar munca era o exercitare mai curând plăcută, spre întărirea puterilor lui fizice şi spirituale. Lăcomia sa nu întina şi nu înjosea natura, fiindcă dincolo de natură Îl vedea pe Dumnezeu. Departe de orice autonomie a lumii, naturalul şi supranaturalul nu formau două niveluri separate ale vieţii şi realităţii, ci erau îmbinate într-o singură ordine a creaţiei, care permitea protopărinţilor să ducă o viaţă clară, bună şi dreaptă. *Starea primordială a omului se caracterizează prin armonia lui cu Dumnezeu, cu sine şi cu natura înconjurătoare.*

Această stare de armonie a primilor oameni avea numai caracter incipient sau potenţial, întrucât ei aveau menirea de a o de-

57. N. Chiţescu, I. Todoran, I. Petreuţă, *op.cit.*, p. 521.
58. *Ibidem*, p. 521.
59. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia IX* , PSB, vol. 17, EIBMO, Bucureşti, 1986, p. 446.

săvârşi prin stăruinţa în bine şi împlinirea voii lui Dumnezeu şi prin libertate de voinţă, aşa cum am văzut mai sus. Adam nu poate fi înălţat peste măsură, ca şi cum ar fi posedat toată înţelepciunea şi ştiinţa. Omul dintâi era perfect în sensul că avea totul, sufleteşte şi trupeşte, pentru îndeplinirea menirii sale. Dar nu cunoştea totul, căci nu avea cunoştinţa binelui şi răului, iar curăţia nu era sfinţenie şi dreptate deplină, fiindcă virtuţile implică formare şi întărire prin exerciţiu şi încercare. Dumnezeu i-a dat poruncă să nu guste din pomul cunoştinţei binelui şi răului, ci numai din pomul vieţii, ca să-şi exercite voinţa şi să sporească în virtute. El nu poseda o perfecţiune intelectuală şi morală absolută şi nici nu era o personalitate morală definitiv cristalizată. El era conştient şi liber, iar în conştiinţă şi libertate avea tendinţa spre cele bune. Avea nevinovăţia celui ce nu gustase păcatul, dar nu cea câştigată prin respingerea ispitelor. Sfântul Ioan Damaschin spune că: „Era fără de păcat în fire şi liber ca voinţă, dar fără de păcat nu ca inaccesibil păcatului, ci ca unul ce nu avea în fire pornirea spre păcătuire, ci avea această putinţă în libertatea de alegere. Avea libertatea să stăruie şi să progreseze în bine, ajutat de harul dumnezeiesc, dar în acelaşi timp putea să se abată de la bine la rău. Dumnezeu a îngăduit aceasta de dragul libertăţii, căci ceea ce se face cu sila nu este virtute"[60]. Exista posibilitatea morţii, dar devenea imposibilă prin păstrarea comuniunii primilor oameni cu Dumnezeu. Sau cum spune Sfântul Atanasie cel Mare: „Ei erau de o natură coruptibilă, dar prin harul participării la Cuvântul ar fi putut scăpa de condiţia naturii lor dacă ar fi rămas buni"[61]. Pomul vieţii aşezat în centrul raiului oferea posibilitatea nemuririi. „Trebuie să te hrăneşti din Dumnezeu pentru a atinge în mod liber îndumnezeirea"[62]. Starea primordială a primilor oameni avea caracter ambivalent. *Astfel,*

60. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 412.
61. *Ibidem*, p. 413.
62. *Ibidem*, p. 413.

Adam şi Eva erau muritori după fire, dar puteau deveni nemuritori prin har.

Căderea în păcat

Protopărinţii neamului omenesc n-au rămas în starea lor primordială de comuniune cu Dumnezeu, ci, călcând voia Lui, au căzut în păcat (Facerea 3, 1-6), pierzând fericirea de care s-au bucurat în Paradis, atât pentru ei, cât şi pentru urmaşii lor. Starea aceasta de reală păcătoşenie a firii umane căzute în care se naşte fiecare om, ca urmaş natural al lui Adam, se numeşte păcat strămoşesc sau păcat originar. Realitatea şi universalitatea păcatului strămoşesc în întreaga omenire are mare importanţă pentru creştinism, fiindcă constituie premisa fundamentală a mântuirii omului şi creaţiei în Hristos, în conformitate cu planul veşnic al lui Dumnezeu. Căderea omului în păcat poate fi privită sub trei aspecte.

Lucrarea diavolului

Satana urăşte mărirea lui Dumnezeu oriunde ar putea ea să se arate. Urând pe Dumnezeu, Satana urăşte şi pe om, fiindcă este zidit după chipul lui Dumnezeu. El ar voi ca omul să nu mai aibă nici o legătură cu Dumnezeu şi caută să-l atragă într-o alianţă cu el împotriva lui Dumnezeu. Scopul lui este de a îndemna omul să calce toate legile dumnezeieşti pentru a introduce dezordinea în creaţie şi pentru a o submina prin aceasta[63]. Sfântul Vasile cel Mare, descriind lupta pe care Satana o duce împotriva omului, spune: „De unde provine deci războiul lui împotriva noastră ? De acolo că, fiind vasul întregii răutăţi, el a primit şi boala pizmei şi a invidiat cinstirea noastră. Căci nu a suportat viaţa noastră fără supărări în rai. De aceea, amăgind prin vicleşuguri pe om şi dorinţa acestuia de a se asemăna cu Dumnezeu şi folosindu-se de

63. *Ibidem*, p. 459.

ea spre înşelarea lui, i-a arătat pomul şi i-a făgăduit că va deveni asemenea cu Dumnezeu prin mâncarea din pomul acela. Nu a fost creat ca duşman al nostru, ci a devenit duşmanul nostru din pizmă. Căci văzându-se pe sine aruncat dintre îngeri, n-a suportat să-l vadă pe cel pământesc înălţându-se la treapta îngerilor prin înaintare". „Căci nimic nu-i atât de dulce duhurilor vrăjmaşe decât să rostogolească pe omul invidiat, cinstit cu chipul dumnezeiesc, până la o stare de batjocură"[64], încât să se închine la ceea ce este inferior lui şi să se mândrească cu perversiunea, cu stricăciunea şi cu moartea. Diavolul a căzut din proprie iniţiativă şi de aceea nu mai este pentru el speranţă de mântuire. *Omul a căzut din ispita diavolului şi de aceea Dumnezeu s-a milostivit de el, voind să-l mântuiască în Iisus Hristos.*

Pomul cunoştinţei binelui şi răului

Cei doi pomi din Rai, pomul vieţii şi pomul cunoştinţei binelui şi răului, desemnează una şi aceeaşi lume, dar din puncte de vedere diferite. Pentru mintea înduhovnicită, lumea este pomul vieţii care ne pune în legătură cu Dumnezeu. Pentru o simţire despărţită de mintea înduhovnicită, lumea este pomul cunoştinţei binelui şi răului care desparte pe om de Dumnezeu. Sfântul Grigorie de Nyssa vede pomul cunoştinţei mai ales sub aspectul sensibil al lumii, sesizat exclusiv prin simţirea omului. Aspectul sensibil al lucrurilor capătă astfel caracterul de pom al binelui şi răului, amestecat, prin întâlnirea simţirii omului, cu aspectul sensibil al lucrurilor, prin lucrarea Satanei, care ia chipul şarpelui - ca unul ce se târăşte şi rămâne lipit de cele pământeşti -, dar care ascunde răul pe care îl reprezintă alipirea de cele trecătoare, supuse stricăciunii şi morţii, sub aparenţa binelui. „Deci e amestecat fructul acela, având ca avocat al său pe şarpe, spune Sfântul Grigorie de Nyssa, poate pentru motivul că nu se arată gol de

64. *Ibidem*, p. 459.

sine, după natura sa... Culoarea frumoasă a argintului pare bună iubitorului de argint, dar iubirea de arginţi devine rădăcina tuturor relelor... Aşa e cu toate păcatele... Nu e nici absolut rău, deoarece se învăluie în floarea binelui, nici pur bine, deoarece sub el se ascunde răul... De aceea, arătând şarpele fructul rău al păcatului, nu a arătat vederii răul în natura ce o avea, căci nu s-ar fi lăsat omul ispitit de răul vădit. Ci înfrumuseţându-l la arătare cu o vedere atrăgătoare şi vrăjind gustul cu o plăcere pentru simţire, i s-a părut femeii vrednic de primit şi luând a mâncat. Iar mâncarea a devenit moarte pentru oameni"[65]. Dar tocmai pentru faptul că răul nu este nici pur rău, nici binele pur bine, păcatul lui Adam nu a adus numai moartea, ci şi sentimentul goliciunii şi căinţa primilor oameni. *Pomul cunoştinţei binelui şi răului constituie mijlocul prin care diavolul atrage omul la rău sub aparenţa binelui.*

În fine, mai trebuie arătat că păcatul lui Adam nu este numai rezultatul lucrării diavolului, care ascunde răul sub o aparenţă de bine, ca să-l înşele, ci se datorează şi libertăţii de voinţă a lui Adam. Ispita spre păcat îi vine omului din afară, de la diavol, dar el cade totuşi liber. Din porunca divină, Adam avea datoria să reziste ispitei, căci n-a fost constrâns, ci a căzut în păcat prin propria lui voinţă. Baza întregii măreţii a chipului dumnezeiesc din om constă în libertatea lui. Dacă Adam nu avea putinţa să renunţe la ea în mod liber, nu i s-ar fi cerut să şi-o afirme prin stăpânirea pe care o avea asupra naturii. Întrucât nu a urmat această poruncă, omul a renunţat la libertate. În libertatea lui a fost implicată şi putinţa căderii sau putinţa de a-şi afirma libertatea renunţând în acelaşi timp la ea. Paradoxul libertăţii constă în faptul că omul a renunţat la libertate, prin propria lui liberate, din cauza trufiei[66]. Diavolul îndeamnă, dar nu poate constrânge. Fără dorinţa de mărire şi independenţă faţă de Dumnezeu omul

65. Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, PG 44, col. 200.
66. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 413.

n-ar fi căzut, cu toată uneltirea diavolului. Dimpotrivă, s-ar fi întărit în sfinţenie. Păcatul primilor oameni, ca şi al tuturor oamenilor, este neascultarea şi nesupunerea, neîncrederea şi nerecunoştinţa izvorâte din mândrie. Stăpânit de mândrie, omul doreşte să ajungă la perfecţiune prin el însuşi şi cu mijloace proprii, fără ajutorul lui Dumnezeu. "Începutul păcatului este trufia", spune Scriptura (Isus Sirah 10, 13). „Primul om a căzut în păcat prin mândrie, dorind a fi ca Dumnezeu", adaugă Sfântul Ioan Gură de Aur, iar Sfântul Ioan Damaschin precizează: „Diavolul invidios şi urâtor de bine nu suferea, el, care a căzut din cauza mândriei, să dobândim cele de sus. Pentru aceea mincinosul momeşte pe nefericitul Adam cu nădejdea dumnezeirii şi, după ce îl urcă la aceeaşi înălţime, îl pogoară în aceeaşi prăpastie a căderii"[67]. *Păcatul lui Adam constă în faptul că a voit să devină „dumnezeu" fără Dumnezeu, din mândrie, prin propria lui libertate de voinţă.*

Urmările căderii în păcat

„Consecinţele păcatului originar se văd, în primul rând, în pierderea nevinovăţiei, dreptăţii şi sfinţenii originare, prin care omul era în comuniune cu Dumnezeu. Prin pierderea dreptăţii originare s-a alterat chipul lui Dumnezeu din om, astfel că lumina minţii scade atât de mult, încât omul ajunge să-şi închipuie că se poate ascunde într-un tufiş de la faţa lui Dumnezeu, Care este omniprezent şi atotvăzător, şi că aruncarea vinii asupra femeii, şarpelui şi chiar asupra lui Dumnezeu ar putea constitui o îndreptăţire pentru păcatul săvârşit. Inima îşi pierde curăţia originară, iar în locul încrederii filiale în Dumnezeu, al nădejdii în bunătatea Lui şi al iubirii faţă de El se arată doar frica de rob şi ruşinea. Voinţa, deşi liberă, cade în robia poftelor trupului, a concupiscenţei şi înclină adesea mai mult spre rău decât spre bine, pentru

67. N. Chiţescu, I. Todoran, I. Petreuţă, *op.cit.*, p. 540.

că „omul a schimbat dragostea faţă de Dumnezeu în dragoste faţă de materie", cum spune Sfântul Ioan Damaschin[68]. Prin slăbirea chipului lui Dumnezeu din om s-a nimicit armonia dintre trup şi suflet, iar omul a cunoscut stricăciunea lăuntrică, provocată de boli şi suferinţe, şi a devenit muritor. „Plata păcatului este moartea" (Romani 6, 23). Mai mult chiar, prin păcat şi întunecarea chipului lui Dumnezeu din el, s-au modificat şi condiţiile externe de viaţă ale omului. Adam şi Eva au fost alungaţi din Eden, animalele au încetat să mai asculte de om, iar pământul a fost blestemat să producă spini şi pălămidă. Omul a pierdut veşmântul de lumină primit de la Dumnezeu la crearea sa şi a fost silit să lucreze pământul şi să-şi câştige existenţa cu sudoarea frunţii lui, fiindcă şi-a pierdut puterea spirituală, pe care ca să poată supravieţui, a înlocuit-o cu tehnica. Cu toate că poate fi îndreptată împotriva omului şi a creaţiei, totuşi tehnica, care apare după căderea omului în păcat, constituie un mijloc de supravieţuire pe pământ şi de gospodărire a lumii[69]. Ea constituie şi o dovadă a faptului că păcatul n-a distrus chipul lui Dumnezeu din om, de vreme ce omul a putut să inventeze tehnica. Aceasta cu atât mai mult cu cât Adam a continuat să vorbească cu Dumnezeu şi după căderea în păcat şi s-a căit pentru păcatul săvârşit. *Biserica Ortodoxă consideră că păcatul strămoşesc n-a desfiinţat chipul lui Dumnezeu din om, dar nu l-a lăsat aşa cum era, ci doar l-a alterat, fiindcă Adam mai poate vorbi cu Dumnezeu chiar şi după căderea lui în păcat.*

Caracterul universal al păcatului strămoşesc

Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie învaţă clar realitatea universală a păcatului strămoşesc. Dacă Vechiul Testament spune că: „Nimeni nu este lipsit de păcat" (Iov 14, 49; Ps. 50, 5),

68. *Ibidem*, p. 542.

69. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi tehnică*, în „Ortodoxie şi contemporaneitate, Ed. Diogene, Bucureşti, 1994, p. 158.

Noul Testament arată în mod concludent că: „Printr-un om a intrat păcatul în lume, şi prin păcat moartea, aşa şi moartea a trecut la toţi oamenii, pentru că în acela toţi au păcătuit" (Romani 5, 22). Omul prin care a intrat păcatul în lume şi în care au păcătuit toţi este Adam. Acela este cauza păcătoşeniei universale şi a stricăciunii generale a naturii omeneşti. Păcatul lui Adam a adus moartea şi pentru cei care nu păcătuiseră personal. „Şi precum în Adam toţi mor, aşa în Hristos toţi vor învia" (I Corinteni 15, 22). Moartea este consecinţa păcatului, dar nu a păcatelor personale, căci ea domneşte şi peste copii, ci a păcatului strămoşesc, transmis tuturor urmaşilor naturali a lui Adam (Romani 5, 14 şi 17). În nici un fel nu trebuie să considerăm moartea ca o pedeapsă dată de Dumnezeu lui Adam, fiindcă Dumnezeu lucrează din iubire, ca să ne aducă la căinţă şi mântuire, iar nu ca să se răzbune împotriva omului. Din iubire Dumnezeu a schimbat rostul morţii, prefăcând-o în mijloc de tămăduire. „Îngăduind ca omul să fie îmbrăcat în viaţa biologică – tunicile de piele, ca rod al păcatului, a întors moartea, la fel rod al păcatului, împotriva vieţii biologice. Şi aşa, prin moarte este omorât nu omul, ci corupţia care îl învăluie. Moartea naturală distruge „închisoarea vieţii în stricăciune"... Iubitorul de oameni Dumnezeu, îngăduind moartea, o întoarce împotriva stricăciunii şi cauzei ei, păcatul"[70]. Moartea e îngăduită de Dumnezeu ca „răul să nu fie fără de sfârşit", iar durerea ţine în om trează dorinţa izbăvirii lui. Acesta este înţelesul cuvintelor Apostolului Pavel, că făptura suspină, dorind să fie eliberată de sub robia stricăciunii, pentru ca să ajungă la mărirea fiilor lui Dumnezeu (Romani 8, 20-22). *În pofida păcatului, Dumnezeu păstrează în creaţie aspiraţia ei spre izbăvirea din moarte şi stricăciune, fiindcă creaţia nu este autonomă, ci are constituţie teonomă.*

70. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 487.

Transmiterea păcatului strămoşesc

Păcatul nu este doar călcarea exterioară a Legii, ci are şi consecinţe interioare asupra fiinţei primilor oameni, care a fost afectată şi slăbită de păcat. Această stare de slăbiciune ontologică, sau de păcătoşenie se transmite tuturor urmaşilor naturali ai lui Adam până la sfârşitul veacurilor. Noi nu ne însuşim păcatul lui Adam ca atare, fiindcă acesta rămâne actul lui personal, ci numai urmările păcatului strămoşesc din fiinţa primilor oameni, concretizate în dispoziţia păcătoasă din fiinţa noastră. Scriptura spune, pe de o parte, că „fiul nu va purta nedreptatea tatălui" (Iezechiel 18, 20), iar pe de altă parte, că „răsplata păcatelor părinţilor, în fii şi nepoţi" (Exod 18, 20). Aceste citate biblice vor să arate că fiul nu poate fi considerat răspunzător pentru fapta părinţilor, dar copii rămân răspunzători înaintea lui Dumnezeu pentru dispoziţia păcătoasă moştenită de la înaintaşii lor. Desigur, Dumnezeu nu ne impută vina directă pentru fapta personală a lui Adam, dar ne impută vina indirectă,pentru dispoziţia păcătoasă pe care am primit-o de la acesta. Urmaşii au păcatul strămoşesc prin moştenire, fără să-l fi săvârşit însă personal. Sunt unii care cred că e de neînţeles cum Dumnezeu, Care este drept, consideră vinovaţi pe cei care moştenesc relele rezultate de pe urma păcatului lui Adam, făcând abstracţie de libertatea de voinţă a omului[71]. Fără pretenţia de a elucida această problemă, care rămâne o taină de nepătruns, trebuie să avem în vedere însă unitatea de fiinţă a neamului omenesc care se trage din Adam. Această unitate este clar demonstrată în cartea Facerii prin faptul că se arată că Eva a fost creată din fiinţa lui Adam. Însă această unitate de natură a neamului omenesc, în virtutea căreia suntem făcuţi responsabili înaintea lui Dumnezeu pentru dispoziţia păcătoasă pe care am moştenit-o de la strămoşul nostru Adam, fără voia noastră, constituie totodată baza în virtutea căreia Mân-

71. N. Chiţescu, I. Todoran, I. Petreuţă, *op.cit*, p. 550.

tuitorul Hristos a eliberat tot neamul omenesc de sub osânda păcatului strămoşesc tot fără voia noastră. Această unitate a neamului omenesc este atât de importantă pentru înţelegerea mântuirii realizate în Hristos, încât Apostolul Pavel îi dă expresie în cuvinte clare şi profunde: Căci în Hristos „nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este nici rob, nici liber, nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască, pentru că voi toţi sunteţi una în Hristos Iisus" (Galateni 3, 28). Hristos restaurează în El unitatea de fire a neamului omenesc potrivit unităţii mai presus de fire a Sfintei Treimi. *Unitatea naturii umane constituie atât baza transmiterii păcatului strămoşesc, cât şi temelia mântuirii potenţiale a tuturor oamenilor în Iisus Hristos, Domnul nostru.*

Providenţa divină

Dumnezeu n-a lăsat lumea în părăsire după ce a creat-o, ci poartă grijă de ea, ca să nu se întoarcă în neantul din care a fost adusă, şi o sprijină, ca să-şi atingă scopul pentru care a fost creată. Providenţa pe care Dumnezeu o manifestă faţă de creaţie, prin ordinea ei interioară, are trei aspecte principale. Prin lucrarea Sa proniatoare Dumnezeu poartă de grijă omului şi lumii create de El, ca să poată exista ca atare. Mântuitorul ne arată că Dumnezeu poartă de grijă păsărilor cerului şi crinilor câmpului (Matei 6, 26), iar Apostolul Pavel spune: „În El avem viaţă, în El ne mişcăm şi suntem" (Fapte 17, 28). Prin lucrarea Sa de conservare, Dumnezeu păstrează identitatea neschimbată a fiecărui lucru, a fiecărei specii sau a fiecărui regn, ca şi a întregii creaţii, fiindcă este rezultatul lucrării Creatorului, Care rămâne neschimbabil în fiinţa Sa. Cu toate că omul trece prin faze diferite ale dezvoltării lui psiho-fizice *(tropos)*, totuşi de la început şi până la sfârşit îşi păstrează neschimbată identitatea lui personală *(logos)*. Tot astfel şi creaţia, cu toate că va trece printr-o transfigurare radicală, de la lumea noastră naturală la lumea spirituală a Împărăţiei lui Dumnezeu, totuşi lumea actuală naturală îşi păstrează identitatea

cu lumea viitoare deplin pnevmatizată. "Stabilitatea lui Dumnezeu este în acelaşi timp mişcare, dar nu o mişcare de la un lucru finit la altul finit, ci o mişcare stabilă în existenţă prin înnoirea infinităţii divine în care vom avea totul"[72]. Sfântul Ioan Gură de Aur spune că *Pronia divină este un mare semn de putere, fiindcă ţine în existenţă ceea ce tinde spre inexistenţă şi dispersiune*[73].

Al doilea aspect al providenţei divine este conlucrarea lui Dumnezeu cu întreg universul şi cu fiecare parte a lui, ca să-şi poată atinge scopul lor. Dumnezeu nu intervine în creaţie în mod determinist, pentru a suprima identitatea şi constituţia specifică a fiecărui lucru sau fiinţe, dar nici nu le abandonează, lăsându-le să se dezvolte în mod iraţional, prin întâmplare sau hazard, întrucât Dumnezeu Cel revelat este Dumnezeul iubirii şi comuniunii treimice, Cuvântul Tatălui lucrează prin Duhul Sfânt şi cooperează sinergetic cu fiecare lucru creat, potrivit identităţii şi modului său propriu de mişcare, prin întâlnirea dintre energiile necreate ale lui Dumnezeu cu cele create ale fiecărei făpturi în parte şi ale tuturor în comun, ca să păstreze unitatea creaţiei[74]. Mai mult chiar, conlucrarea omului cu Dumnezeu nu are în vedere numai conservarea creaţiei, ci şi îndumnezeirea ei, prin Biserică, datorită unui proces duhovnicesc care începe aici pe pământ, prin Biserică, şi se plineşte dincolo, în Împărăţia lui Dumnezeu, la parusia Domnului. Cum arăta părintele Stăniloae, acest proces se realizează prin întâlnirea dintre energiile necreate cu cele create, în Hristos, ca Logos Creator şi Mântuitor, fiindcă energiile create au foste zidite de Dumnezeu ca să poată fi pătrunse şi transfigurate de energiile necreate în Hristos ca Logos

72. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în Introducerea la *Ambigua Sfântului Maxim Mărturisitorul*, PSB, vol. 80, EIBMO, Bucureşti, 1983, p. 34.

73. N. Chiţescu, I. Todoran, I. Petreuţă, *op.cit.*, p. 472.

74. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Centralitatea lui Hristos*, în „Glasul Bisericii", Bucureşti, 2002, p. 4.

întrupat. Pe această cale, omul credincios poate să facă experiența potențială a unor calități necreate încă de aici de pe pământ, ca arvună a transfigurării lui depline și a întregi lumii în Hristos. Mântuirea adusă de Hristos are atât dimensiune personală, cât și cosmică. Conlucrarea lui Dumnezeu cu creația se vede din cuvintele Mântuitorului, Care spune că: „Tatăl Meu până acum lucrează, și Eu lucrez" (Ioan 5, 17), sau cum spune Apostolul: „Dumnezeu este Cel ce lucrează în voi și ca să voiți și ca să săvârșiți, după bunăvoința Lui" (Filipeni 2, 13). *Conlucrarea lui Dumnezeu cu omul arată că lumea nu este destinată distrugerii, ci transfigurării ei în Hristos.*

În fine, al treilea aspect al providenței divine privește conducerea lumii către scopul ei final, cerul nou și pământul nou ale Împărăției lui Dumnezeu. Mântuitorul vorbește despre guvernarea lumii când numește pe Dumnezeu „Domn al cerului și al pământului" (Matei 25,11), iar Sfântul Efrem Sirul spune că: „Lucrurile omenești rămân de nimica dacă nu se îndreptă către Dumnezeu"[75]. Guvernarea creației de către Dumnezeu are în vedere atât identitatea dintre lumea actuală și cea viitoare, așa cum am subliniat mai sus, cât și mișcarea sa orientată către slăvirea ei finală în Hristos. De aceea, nu este surprinzător faptul că părintele Stăniloae face apologia unei teologii a mișcării, spre care trebuie să se îndrepte întreaga noastră atenție. Într-un comentariu făcut la opera Sfântului Atanasie cel Mare, ne spune că Sfântul Maxim Mărturisitorul „a atras atenția asupra importanței mișcării creaturilor conștiente în urcușul lor unificator și desăvârșitor spre Dumnezeu. După ce științele naturii au pus în evidență importanța universală a mișcării și a energiilor care o susțin, în legile descoperite de ea în toată realitatea creată, se impune ca sarcină pentru gândirea de mâine dezvoltarea unei teologii a mișcării, ca o explicare teologică a ei"[76]. Pentru ilustrul nostru dascăl, teologia mișcării este o teologie care tinde la îndumnezeirea omului și a creației întregi în Hristos. „Spiritualitatea ortodoxă, cu dogmele ei deschise spre infinit, cu rânduielile purificatoare de patimi și susținătoare ale rugăciunii, este cea mai bună metodă atât pentru dobândirea adevăratei libertăți întru Dumnezeu, cât și pentru progresul în cunoașterea și comuniunea prin experiență a lui Dumnezeu și a semenilor; este cea mai bună metodă prin care se asigură înaintarea pe linia voită de providența lui Dumnezeu, care a ajuns la lucrarea ei cea mai înaltă în Hristos. Căci ea se revelează în Hristos ca un plan și ca o lucrare reală în vederea mântuirii și a îndumnezeirii creației în El"[77]. *Teologia patristică a reabilitat noțiunea de mișcare, arătând că aceasta nu îndepărtează omul de Dumnezeu, ci este mijlocul prin care Dumnezeu călăuzește creația, ca să înainteze spre slăvirea ei finală în Hristos.*

75. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit*, p. 474.
76. *Ibidem*, p. 60.

77. *Ibidem*, p. 497. Împotriva providenței divine s-au adus trei obiecții, și anume: că providența divină ar nimici libertatea omului, că existența răului în lume ar contrazice realitatea ei sau că disproporția dintre merit și răsplată dă și ea mărturie împotriva acestei providențe. Toate aceste obiecții provin dintr-o concepție deistă, care socotește că Dumnezeu rămâne exterior lumii și constituie o amenințare la adresa libertății umane, că nu se opune răului și n-ar răsplăti pe cei vrednici. Teologia ortodoxă însă consideră că Dumnezeu rămâne în același timp atât transcendent lumii, cât și imanent lumii, prin razele energiilor necreate, care susțin libertatea omului din interior și îl ajută astfel să biruiască răul, care ține numai de voința sa, și răsplătește pe cei vrednici cu o bucurie și fericire pe care omul nu o poate dobândi prin toată averea lumii. Deismul ignoră prezența lui Hristos în ființa credincioșilor, Care îi ajută din interior să lupte cu patimile, cu ispita lumii și cu diavolul, ca să se poată înălța spre asemănarea cu Hristos, prin rugăciune, asceză și milostivire, și să dobândească adevărata libertate de fii ai lui Dumnezeu.

HRISTOLOGIA

PERSOANA LUI IISUS HRISTOS

I. PROBLEMATICA HRISTOLOGICĂ CONTEMPORANĂ

Teologia contemporană interpretează atât de diferit Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, încât pare că rămâne lipsită de identitate proprie. Astfel, Robert McAfee Brown, luând cuvântul la Adunarea Generală de la Nairobi a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, în 1975, se întreba la începutul expunerii sale: Cine este Hristos? „Dacă încercăm să răspundem la această întrebare, spune el, atunci suntem confruntați cu o varietate uluitoare de răspunsuri. Iisus este consubstanțial cu Tatăl, Iisus este un combatant pentru libertate, Iisus este profet, Iisus este o prezență sacramentală, Iisus este un visător idealist, Iisus este negru, Iisus este om pentru semenii Săi, Iisus este Mântuitor personal". „N-ar avea nici un rost să ne îngrijorăm pentru faptul că răspunsurile noastre pun accentul pe puncte de vedere atât de diferite dacă ar fi identice. Ar trebui să ne neliniștească, căci acesta ar însemna că-L transformăm pe Hristos în prizonierul unei singure formule". *„Pluralitatea formulelor hristologice ne ajută să vedem lumea nu numai cu ochii noştri, ci şi cu ochii altora. Nimic nu este mai dăunător decât să rămâi prizonierul unei singure formule, căci astfel nu mai poți vedea, de pildă, sărăcia, opresiunea şi suferința lumii a treia"*[1].

1. Robert McAfee Brown, *Qui est Jésus qui nous libere et nous unit,* dans „Briser les barrieres, IDOC, France, Paris, 1976, p. 7-8.

Intențiile vorbitorului erau cât de poate de oneste, dat fiindcă are în vedere sărăcia şi suferințele semenilor noştri de pe întinsul planetei pe care o locuim. Dar diversitatea acestor formule hristologice la care se referă el nu este altceva decât rezultatul interpretării subiectiviste a omenității Mântuitorului, care pierde legătura ei interioară cu divinitatea Sa. Din această cauză, omenitatea Mântuitorului nu mai este interpretată în mod unitar, în funcție de divinitatea Sa, potrivit afirmației Sfinților Părinți că: „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască", ci în funcție de opiniile subiective ale oamenilor, în chip pluralist, după cum se vede din textul citat mai sus. Acesta este motivul pentru care Robert McAfee Brown cere să vedem lumea cu ochii altora, nu numai cu ochii noştri, dar evită să privească lumea cu ochii sau gândul lui Hristos, cum spune Apostolul (I Corinteni 2, 16). Sinoadele ecumenice ale Bisericii nedespărțite, din primul mileniu de istorie creştină, cunosc o singură formulă dogmatică fundamentală cu privire la Persoana lui Iisus Hristos, care arată că firea Sa omenească este unită cu firea dumnezeiască fără separație şi fără confuzie în Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea noastră. Această formulă are caracter integrativ şi paradoxal, fiindcă ține împreună omenitatea cu divinitatea Mântuitorului şi scoate în evidență caracterul unitar şi obiectiv al hristologiei biblice şi patristice. Căci Fiul lui Dumnezeu n-a venit să Se divizeze după opiniile subiectiviste ale oamenilor, ci să unească şi să ridice oamenii la asemănarea cu Dumnezeu prin caracterul unitar şi obiectiv al Persoanei şi lucrării Sale teandrice. Apostolul Pavel ne cere să avem gândul lui Hristos (I Corinteni 2, 16), fiindcă Cuvântul întrupat privește pe Dumnezeu cu ochii omului, şi pe om cu ochii lui Dumnezeu. Pluralismul hristologic contemporan are caracter antropocentric, fiindcă desparte omul de Dumnezeu în Iisus Hristos şi-l lasă pradă unor interpretări subiectiviste, care au dus la fărâmițarea creştinismului.

Dezintegrarea unității divino-umane a chipului lui Hristos nu constituie însă un fenomen nou. În secolul al IV-lea şi-a făcut

apariția arianismul, care considera că Iisus Hristos nu este Dumnezeu, ci o simplă creatură, cea mai desăvârșită creatură, dar totuși numai creatură. Întemeindu-se pe Sfânta Scriptură și pe Tradiția apostolică Sfinții Părinții au înțeles, cu lumina Duhului, că la baza arianismului se află dualismul gândirii antice dintre lumea inteligibilă și lumea sensibilă, pe care această gândire n-a reușit să-l depășească niciodată, cu toate că a făcut apel la rațiunile seminale din filosofia stoică. Căci lumea inteligibilă a fost identificată cu Binele suprem, în timp ce lumea sensibilă a fost văzută ca un fel de lume a păcatului, care constituia un obstacol de netrecut în întruparea Fiului lui Dumnezeu. Pornind de la crearea lumii din nimic, prin Logosul etern al Tatălui, în Duhul Sfânt, Sfântul Atansie cel Mare și mai târziu Maxim Mărturisitorul au depășit opoziția ireductibilă dintre lumea inteligibilă și lumea sensibilă și au arătat pentru prima dată, din punct de vedere cosmologic, că aceste două lumi, diferite între ele, sunt totuși unite prin aceeași ordine rațională și armonioasă a creației, care își are izvorul în Logosul Tatălui, prin Duhul Sfânt. Sfântul Atanasie spune că Logosul divin, prin Care toate au fost create, își extinde puterile pretutindeni și nu lasă nimic gol de prezența Sa, căci luminează toate cele văzute și nevăzute și le ține pe toate împreună și pe fiecare în parte, alcătuind o singură și unică ordine armonioasă a întregii creații, El însuși rămânând nemișcat, dar mișcându-le pe toate după bunăvoința Tatălui[2]. Datorită acestei ordini, prin care îmbrățișează toată creația, în lumina Duhului Sfânt, după vrerea Tatălui, Logosul poate veni întru ale Sale (Ioan 1, 9), ca să Se întrupeze și să transfigureze întreaga fire văzută și nevăzută, fiindcă răul nu ține de ființa creației, ci de voința omului. Această ordine armonioasă a creației, care ține împreună lumea naturală cu cea supranaturală, întemeiată pe existența și lucrarea Logosului - pe care hristologia contemporană Îl ig-

2. Sf. Atansie cel Mare, *Cuvânt către elini*, PSB, vol. 15, EIBMO, București, 1987, p. 79.

noră deliberat, din pricina unor interese pământești - a permis Bisericii răsăritene să păstreze intact chipul lui Hristos ca Dumnezeu și om, peste veacuri, așa cum l-a primit de la Sfinții Apostoli.

Pe acest temei biblic și patristic, părintele Dumitru Stăniloae a pus în evidență conceptul de centralitate a lui Hristos, la Conferința pentru Misiune și Evanghelizare a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, care s-a ținut la Mânăstirea Cernica, în 1974, unde au participat N. Nissiotis și J. Mayendorff. Cu acest prilej, ilustrul nostru dascăl a arătat că trei sunt forțele personale ale Tatălui care lucrează în creație pentru unificarea ei. Prima este Logosul divin, prezent în simfonia rațiunilor lucrurilor și în simfonia virtuală a rațiunilor umane. A doua este Logosul întrupat, prezent după un model mai intim, fără să fie deplin actualizat, în sânul umanității, ca Ipostas divino-uman central. A treia forță de spiritualizare și unificare este Duhul Sfânt, Care ne renaște spiritual în Hristos, ca Unul ce nu Se desparte de Hristos și ne conduce pe toți către Hristos[3]. Acești factori ai centralității lui Hristos își găsesc coeziunea atât în lumina Sfintei Treimi, din eternitate, cât și în ordinea rațională sau raționalitatea creației, care își are izvorul și centrul de gravitație în Persoana lui Iisus Hristos ca Pantocrator, a Cărui icoană o întâlnim în locașurile de cult ortodoxe. Multe din icoanele ortodoxe se regăsesc și în alte Biserici creștine, dar numai în Biserica răsăriteană există icoana Pantocratorului, ca simbol al unității pe care creația și Biserica le au în Persoana Sa, după bunăvoința Tatălui și lucrarea Duhului Sfânt. La fiecare Sfântă Liturghie pe care o săvârșește, episcopul invocă de fiecare dată pe Hristos ca Pantocrator, ca să privească spre lumea pe care a zidit-o dreapta Sa și să o desăvârșească prin Biserică. În această lumină vom prezenta în cele ce urmează învățătura ortodoxă despre Persoana și opera Mântuitorului Iisus

3. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, "La centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission de l'Eglise", în *Contacts*, Paris, nr. 92, 1975, p. 448.

Hristos, pe temeiul Revelației divine a Vechiului și Noului Testament, ca și pe temeiul teologiei dogmatice, după ce vom vorbi în prealabil despre pregătirea omenirii pentru primirea Fiului întrupat al lui Dumnezeu.

II. PREGĂTIREA LUMII PENTRU PRIMIREA LUI HRISTOS

Sfatul cel din veci al lui Dumnezeu cu privire la mântuirea lumii a fost realizat de Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, Care S-a întrupat la „plinirea vremii", atunci când omenirea era pregătită de providența divină pentru primirea Lui. Această pregătire s-a realizat prin legea morală naturală manifestată în conștiință, despre care ne vorbește Sfântul Apostol Pavel (Romani 1, 19; 2, 15). Căci prin Duhul Sfânt, Care „mișcă rațiunea naturală din fiecare, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, sunt și la barbari și nomazi mulți care duc o viață de fapte bune și resping legile sălbatice care stăpâneau odată la ei"[4]. Mântuitorul însuși află la păgâni credință care nu era nici în Israel (Matei 8, 40). Căci și între păgâni, Dumnezeu, „ca un Făcător de bine, nu S-a lăsat fără mărturie" (Fapte 14, 27). Apoi, răspândirea creștinismului în lumea păgână destul de repede, prin propovăduirea Apostolilor, arată că și aceștia erau pregătiți pentru primirea Evangheliei lui Hristos. Faptul că Orientul antic aștepta un Mântuitor și cunoștea chiar timpul și locul apariției Lui îl dovedește venirea magilor la Nașterea Domnului. „Iconomul mântuirii noastre nu ne-a introdus în lumina cea mare a adevărului mai înainte de a ne fi pregătit treptat, pentru că El este îngăduitor cu slăbiciunea noastră"[5]. *Providența divină a pregătit neamurile lumii vechi, pe*

4. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în Filocalia, vol. III, Sibiu, 1948, p. 48.

5. N. Chițescu, I. Petreuță, I. Todoran, *Manual de Teologie Dogmatică și Simbolică*, București, 1958, vol. II, p. 575.

diferite căi, ca să devină receptive față de lumina Evangheliei lui Hristos.

Filosofii lumii antice

Această pregătire naturală s-a realizat și prin filosofia lumii antice, după cum arată mulți dintre Sfinții Părinți. Astfel, Clement Alexandrinul spune că filosofia greacă are pentru anticitate rolul de călăuză către Hristos pe care l-a avut Vechiul Testament pentru evrei. Apoi, Fericitul Augustin, care a explicat ipotetic afinitățile creștine ale lui Platon prin influența mozaismului, descifrează în doctrina metafizică a marelui filosof grec chiar ideea de Treime, la care acesta ar fi ajuns prin contemplarea naturii. La rândul său, Eusebiu de Cezareea îl numește pe Platon profet, ca și pe Moise, și descoperă și el în filosofia platonică elemente ale doctrinei treimice, ca și Augustin. Cu toate acestea, Platon rămâne în pridvorul Adevărului, fiindcă filosofia lui nu este identică cu învățătura creștină. Întemeiate pe această interpretare a lui Eusebiu sau Augustin și pe imensul prestigiu de care s-a bucurat Platon în Ortodoxia clasică, Erminiile picturii bizantine îl înfățișează ca „prooroc" sau ca pe un „ghicitor" al Sfintei Treimi. Dar cel care ne-a lăsat formula cea mai amplă a revelației naturale este Sfântul Justin Martirul și Filosoful, care a făcut apel la doctrina stoicilor referitoare la existența logosului seminal în lume. În acest fel, el ne arată că Logosul, Fiul lui Dumnezeu, S-a revelat parțial sau fragmentar și filosofilor păgâni, îndeosebi lui Socrate și lui Platon."Strigătul cunoscut pe care apologeții creștini îl aruncă scriitorilor antici în toiul polemicii: „Ceea ce este bun la voi este al nostru!", își găsește justificarea în doctrina despre revelația naturală, care a pregătit calea lui Hristos"[6]. *Filosofia antică a avut rolul de pedagog și călăuză către Hristos, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu întrupat.*

6. Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*, Ed. Mitropoliei Moldovei, Iași, 1994, p. 62.

Profeții Vechiului Testament

Pregătirea lumii pentru primirea lui Hristos s-a făcut în mod deosebit pe calea Revelației supranaturale cuprinse în Vechiul Testament. De la legământul încheiat de Dumnezeu cu patriarhii Vechiului Testament, Avraam, Isaac și Iacob, în care se spune că „întru ei se vor binecuvânta toate neamurile pământului", și până la „plinirea vremii", când Se naște din Sfânta Fecioară, Cuvântul dumnezeiesc Și-a pregătit venirea trupească în lume prin prezența și lucrarea Sa sub trei moduri diferite. Mai întâi, este vorba de acțiunea Cuvântului dumnezeiesc împlinită prin cuvinte și care se adresează minții și inimii proorocilor[7]. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că, înainte de venirea văzută în trup, Cuvântul lui Dumnezeu a venit în mod spiritual la patriarhi și prooroci, preînchipuind tainele venirii Lui. Descoperirile dumnezeiești cu privire la mântuire și la modul împlinirii ei devin tot mai numeroase și mai precise, cunoscându-se astfel, de mai înainte, demnitățile Mântuitorului și toate evenimente caracteristice ale vieții Sale pământești. De aceea, la venirea Mântuitorului erau foarte mulți cei care trăiau „așteptând mângâierea lui Israel" și „izbăvirea" acestuia (Luca 2, 25, 38). După cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Cuvintele Legii și ale proorocilor, fiind înainte-mergătoare venirii Lui în trup, călăuzeau sufletele către Hristos"[8]. *Cuvântul lui Dumnezeu pregătește lumea pentru venirea Sa prin proorocii Vechiului Testament.*

Cuvântul dumnezeiesc Își face simțită prezența în Vechiul Testament și prin fapte în care se simțea ceva din harul care avea să iradieze deplin din El. Sau, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, „voind Dumnezeu să trimită celor de pe pământ harul virtuții dumnezeiești din cer, pentru mila Sa cea către noi, a pregătit simbolic cortul sfânt și toate cele din el ca o răsfrângere,

7. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București, 1978, vol. II, p. 17.
8. N. Chițescu, I. Petreuță, I. Todoran, *op.cit.*, p. 576.

ca un chip și ca o imitare a înțelepciunii"[9]. În cortul Vechiului Testament nu e proiectată doar forma nedeplin desluşită a originalului, adică cortul de sus asumat de Cuvântul lui Dumnezeu prin întrupare, ci și o umbră a puterii Lui în relație cu oamenii. Șarpele de aramă ridicat de Moise în pustie, ca să vindece pe cei mușcați de vipere, nu constituie doar simbolul Celui ce S-a răstignit pe cruce, ci închipuie și ceva din puterea Lui de tămăduire și vindecare a ființei umane. Această putere a Cuvântului lui Dumnezeu se descoperă și în „mana dată lui Israel în pustie, care hrănește toată plăcerea duhovnicească a celor ce-L mănâncă și se deosebește după gust, care răspunde poftei celor ce-L mănâncă"[10]. Orice mijloc prin care se comunică prezența spirituală a lui Dumnezeu și se face simțită puterea Lui e un simbol al întrupării Lui. De aceea, Sfântul Maxim consideră că „taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghiciturilor și tipurilor Scripturii și știința tuturor făpturilor văzute și cugetate"[11]. *Faptele pe care le întâlnim în Vechiul Testament sunt simboluri care pregătesc oamenii în vederea întrupării Cuvântului lui Dumnezeu.*

În al treilea rând, prezența și lucrarea Cuvântului dumnezeiesc în Legea Veche nu contrazic pe cele din natură, ci le întregesc și pun în lumină puterea lui Dumnezeu. Astfel, psalmistul contemplă universul și dă expresie admirației sale în cuvinte memorabile: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria. Ziua spune zilei cuvânt (despre Dumnezeu), și noaptea vestește nopții știința. Nu sunt grăiuri, nici cuvinte ale căror glasuri să nu se audă... În soare Și-a pus locașul Său" (Psalm 18, 1-5). Cheia de boltă a creației nu este o lege impersonală generală, nu este o substanță, ci Persoana plină de sens și de toate sensurile a Logosului divin. El este Cel din Care vin

9. Introducere la *Ambigua, op.cit.*, p. 18.
10. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 19.
11. *Ibidem*, p. 19.

toate, în Care sunt ținute toate și în Care se vor arăta cuprinse și luminate toate, Pantocratorul, Susținătorul a toate, Logosul personal întrupat. Lumea a fost creată pentru om, iar omul pentru Hristos, în Care se realizează deplin. Sfântul Irineu spunea în secolul al II-lea: „Hristos cel istoric a fost prototipul pe care L-a avut Dumnezeu în minte când a creat pe primul om. Hristos era omul deplin și desăvârșit Care avea să Se arate pe pământ"[12]. Prezența și lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu în Vechiul Testament a fost orientată către întruparea Sa, ca împlinire a omului și a cosmosului în Hristos, ca Persoană supremă în relație cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Astfel, prin cuvinte, fapte și lucrurile create ale cosmosului, Cuvântul lui Dumnezeu Își face simțită prezența și lucrarea Sa în Vechiul Testament, ca să pregătească omenirea în vederea întrupării Sale[13]. *Întreg Vechiul Testament este considerat de teologia ortodoxă un pedagog către Hristos.*

Mărturia Apostolilor despre Hristos

Mărturia Apostolilor despre Hristos nu este produsul unei deducții logice din viața Lui, sau produsul unei fantezii subiective, stimulată de legătura sentimentală pe care Hristos a avut-o cu cei ce au trăit în jurul Său. Oricât de excepțional a fost caracterul Persoanei lui Iisus, legătura Lui sentimentală cu Apostolii nu i-a convins aprioric că El trebuie să învieze. O dovedește fuga ucenicilor în timpul judecății și patimilor Lui și îndoiala manifestată de ucenici față de prezicerile Lui cu privire la Învierea Sa din morți[14]. Cu toate că ucenicii L-au mărturisit mereu pe Hristos ca Fiul lui Dumnezeu Celui viu, adică ca Dumnezeu întrupat (Matei 16, 18), El ar fi rămas pentru ei o realitate ascunsă și neluminată dacă n-ar fi înviat din morți, iar ucenicii Săi n-ar fi făcut experiența învierii și dumnezeirii Lui. Numai cu

12. *Ibidem*, p. 20.
13. N. Chițescu, I. Petreuță, I. Todoran, *op.cit.*, p. 575.
14. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*,p. 22.

ochii acestei credințe, întemeiate pe comuniunea cu El după înviere, ucenicii au putut înțelege pe Hristos în toată plinătatea reală a Persoanei Lui. O teorie teologică despre Iisus care face abstracție de experiența istorică a învierii lui Hristos va nega dumnezeirea Persoanei Lui, chiar dacă va admite istoricitatea Lui, așa cum se întâmplă astăzi[15]. Experiența istorică a învierii lui Hristos ne arată că Hristos nu este numai om, ci și Dumnezeu, fiindcă învierea este socotită nu numai rezultatul unui act exterior al Tatălui asupra firii umane a Mântuitorului, ci și ca un act al Mântuitorului Iisus Hristos însuși asupra firii Lui umane, Care învia din morți ca un Dumnezeu adevărat. Apostolii au făcut experiența învierii lui Hristos din relația directă de comuniune pe care au avut-o cu El după scularea Sa din morți. Acest eveniment a devenit atât de capital în viața Apostolilor, încât aceștia L-au propovăduit cu prețul vieții lor. Credința în Învierea Domnului nu are numai caracter spiritual, cum socotește Bultmann, dar are și temei istoric. Mântuitorului îi spune lui Toma că a crezut în învierea Lui fiindcă L-a văzut, și fericește pe cei care vor crede în El fără să-L fi văzut, pe baza mărturiei apostolice. Altfel, Hristos n-ar mai aparține istoriei, ci mitologiei. Cuvintele Sfântul Apostol Pavel: "Și dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră" (I Corinteni 15, 14), arată că credința în învierea lui Hristos nu este numai un fenomen subiectiv, ci înainte de toate obiectiv și istoric, care stă la temelia credinței creștine. Învierea Domnului constituie faptul istoric capital care stă la temelia creștinismului

Mărturia Sfintelor Evanghelii despre chipul divino-uman al Mântuitorului Hristos

Viața, cuvintele și faptele lui Hristos sunt redate de Sfintele Evanghelii cu mijloacele cele mai simple cu putință, fără urmă

15. *Ibidem*, p. 23.

de entuziasm deliberat, fapt care elimină de la început orice tendință de construire artificială a chipului lui Hristos. Cu toate că în unele Sfinte Evanghelii există detalii şi mijloace de exprimare pe care nu le regăsim în celelalte, fapt care demonstrează libertatea autorilor lor, există totuşi în ele o uimitoare consonanță de fond în descrierea chipului lui Hristos. Autorii Evangheliilor se dovedesc stăpâniți de realitatea „precisă" şi obiectivă a descrierii chipului lui Hristos, fără să caute să stăpânească această realitate şi să o prezinte în mod subiectiv[16]. Sfântul Ioan Evanghelistul arată că doreşte să relateze ceea ce a văzut, fără să adauge ceva de la sine, spunând: „Acesta este ucenicul care a mărturisit despre acestea şi care a scris acestea şi ştim că mărturia lui este adevărată" (Ioan 21, 24). Grija Apostolilor de a reda chipul lui Hristos aşa cum a fost El în realitate este aşa de mare, încât Apostolul Pavel, care a primit Evanghelia prin descoperire „de sus", n-a început să propovăduiască pe Hristos până ce nu s-a întâlnit cu Apostolii la Ierusalim, ca să verifice dacă Evanghelia lui corespunde cu aceea pe care aceştia au primit-o direct de la Hristos (Galateni 1, 17-19). Apostolii au păstrat cu sfințenie unitatea chipului lui Hristos ca Dumnezeu şi om nedespărțit. Iisus Hristos a avut şi are în continuare o mare înrâurire asupra oamenilor şi asupra lumii datorită iubirii Sale față de Dumnezeu şi față de oameni. Unii teologii vor să arate azi că Iisus a acceptat să-Şi sacrifice viața prin moarte pentru noi oamenii cu o conştiință şi cu o voință pură. Dar această jertfire deplină a vieții şi morții lui Hristos pentru noi oamenii nu poate fi despărțită de problema comuniunii omului cu Dumnezeu, care îşi are temeiul în învierea Domnului[17]. Unitatea chipului lui Hristos se reflectă în convergența celor două dimensiuni ale mântuirii, către Dumnezeu şi către om, care se întâlnesc, prin moarte şi înviere, în Persoana Logosului întrupat. „Originalitatea lui Iisus, spune părintele Stăniloae, constă în a trăi viața şi a suporta moartea în mod unitar şi desăvârşit pentru Dumnezeu şi pentru oameni. Toată existența lui Iisus dinainte de moarte, în moarte şi după Înviere, stă sub semnul acestei comunicări depline a lui Dumnezeu către noi, dar şi a iubirii noastre către Dumnezeu. Sub ploaia iubirii Sale ca Dumnezeu arătată către noi, dar şi a iubirii noastre către Dumnezeu, încolțeşte şi se dezvoltă şi în noi iubirea către Dumnezeu, ca semn al stării de mântuire începută în noi prin iubirea Lui. În El se împlineşte şi năzuința noastră profundă după comuniunea cu Dumnezeu şi întreolaltă, şi prin aceasta după viața eternă întru fericire, care nu poate fi decât o viață în iubire desăvârşită"[18]. *Unitatea chipului evanghelic al lui Hristos se întemeiază pe convergența iubirii Sale față de Dumnezeu şi față de om, în virtutea dumnezeirii şi omenității Sale.*

16. *Ibidem*, p. 25.
17. *Ibidem*, p. 27.

Iisus Hristos, scopul existenței noastre

Hristos rămâne ținta desăvârşirii noastre finale, aşa cum n-o poate realiza nici un om, dar rămâne totodată şi calea care duce către această țintă, fiindcă este Dumnezeu şi Om. Între noi şi Hristos există o mare distanță, fiindcă slăbiciunile noastre spirituale ne țin departe de idealul desăvârşirii manifestat în persoana Sa; cu toate acestea, Hristos coboară către noi şi vine în maxima apropiere de noi, din iubire dumnezeiască, ca să ne ridice spre culmile desăvârşirii Sale personale ca om. Morala autonomă nu poate înfrânge iubirea de sine sau egoismul, pentru a ne deschide iubirii față de Dumnezeu şi față de aproapele fără ajutorul pe care îl primim de la Hristos. Hristos ne deschide calea spre ținta deplinei noastre desăvârşiri, care ne duce spre comuniunea cu Dumnezeu şi cu semenii noştri, fiindcă este Dumnezeu întrupat şi ne dă puterea să vindecăm firea noastră slăbită de păcat[19].

18. *Ibidem*, p. 30.
19. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 34.

Numai prin Iisus ne eliberăm din ghearele egoismului, în care ne închide păcatul, şi păşim pe calea desăvârşirii noastre spirituale şi morale în El. Căci prin moartea şi Învierea Lui, Hristos a desăvârşit firea Sa omenească ca un Dumnezeu, pentru ca prin ea să ne ridice şi pe noi spre idealul desăvârşirii Lui plenare. *Iisus Hristos constituie ţinta desăvârşirii noastre ultime, fiindcă El este omul unit cu Dumnezeu Care atinge culmea desăvârşirii supreme.*

Logosul divin Se întrupează, din bunăvoinţa Tatălui, pentru ca în El omul să nu se mai despartă de Dumnezeu, iar lumea să coboare în stricăciune şi moarte, ci pentru ca omul şi întreaga creaţie să învingă stricăciunea şi să devină cer şi pământ nou în Împărăţia lui Dumnezeu. Ca Dumnezeu Care acţionează prin om, Hristos a început, încă din vremea petrecerii Sale pământeşti, să vindece bolnavi, să potolească marea şi vântul, să învie morţi şi să învieze El însuşi la viaţa eternă, iar prin aceasta să arate starea de nestricăciune şi desăvârşire pe care o va avea lumea la sfârşit[20]. Prin coborârea Lui la oameni şi prin înălţarea Sa la cer, la dreapta Tatălui, Hristos este expresia omului desăvârşit, Cel care duce lumea, ca Logos Creator şi Mântuitor, către starea ei finală, împreună cu toţi oamenii care vor crede în El şi se vor alătura Lui. De aceea a spus că El este „Învierea şi Viaţa", că I s-a dat „toată puterea în cer şi pe pământ" şi că va rămâne cu credincioşii Săi „până la sfârşitul veacurilor" (Matei 28, 18-20). Sau cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul: Hristos este „începutul veacurilor, mijlocul veacurilor şi sfârşitul veacurilor". *Hristos este împlinirea omului real, Cel care duce omul şi creaţia către ţinta lor finală.*

Ca Dumnezeu şi om, Hristos rămâne pentru noi ţinta finală a adevăratei responsabilităţi faţă de Tatăl, sub două aspecte. Mai întâi, ca om, în dialogul cu Tatăl, Hristos înalţă responsabilitatea Sa umană la nivelul ei suprem, ca să constituie model de urmat

20. *Ibidem*, p. 31.

pentru noi, căci are conştiinţa şi puterea de a fi nu numai Fiul lui Dumnezeu, ci şi Fiul omului. Iar ca Dumnezeu, în dialogul lui cu noi, coboară ca om la nivelul iubirii şi apropierii maxime faţă de noi, fiindcă nu este numai om, ci şi Dumnezeu. El ne porunceşte şi Se roagă împreună cu noi şi pentru noi; ne cere ascultare şi ne roagă să-I primim iubirea şi să-I urmăm pilda de smerenie, de blândeţe şi de slujire, ca prin toate acestea să arate răspunderea lui Dumnezeu faţă de om şi răspunderea omului faţă de Dumnezeu şi creaţie[21]. *Atât sub aspectul desăvârşirii personale şi al sensului istoriei, cât şi sub aspectul responsabilităţii, Hristos rămâne, ca Logos întrupat, ţinta finală a omului şi a întregului cosmos*

III. CONSIDERAŢII DOGMATICE ASUPRA PERSOANEI LUI IISUS HRISTOS

Teologie şi iconomie

Sfânta Scriptură spune că „atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul Său L-a dat, ca cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică"(Ioan 3, 18). Pe acest temei, Simbolul de credinţă arată că Domnul Iisus Hristos „pentru noi şi pentru a noastră mântuire S-a coborât din ceruri şi S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria şi S-a făcut om". După bunăvoirea Tatălui, Fiul lui Dumnezeu coboară de pe planul vieţii trinitare, "ad intra", pe planul lucrării iconomiei dumnezeieşti, "ad extra". Între aceste două planuri există o deosebire infinită, fiindcă în timp ce viaţa trinitară a lui Dumnezeu ţine de domeniul Fiinţei divine necreate, pe care nimeni n-a văzut-o vreodată, planul iconomiei divine aparţine lucrării necreate a lui Dumnezeu, prin care Fiul coboară la oameni pentru mântuirea lor. Pe de altă parte însă, între aceste două planuri există o legătură in-

21. *Ibidem*, p. 34.

disolubilă, fiindcă datorită energiilor necreate şi raţionalităţii lumii văzute, acelaşi Cuvânt al lui Dumnezeu coboară de pe planul teologiei divine pe cel al iconomiei divine şi Se arată oamenilor ca Logos întrupat. „Şi cuvântul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi şi am văzut slava Lui, slavă ca Unuia-Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr" (Ioan 1, 14). Datorită energiilor necreate şi raţionalităţii creaţiei, Sfânta Scriptură depăşeşte disocierea dintre lumea sensibilă şi cea inteligibilă a filosofiei antice, care se opune întrupării lui Dumnezeu şi care se află la originea rupturii dintre Iisus al istoriei, ca om pe pământ, şi Hristos al slavei, care Se întâlneşte cu Dumnezeu numai în cer. În lumina energiilor necreate şi a raţionalităţii lumii văzute, care alcătuiesc ordinea raţională a creaţiei în Logosul divin, inelul de legătură dinamică între „teologie" şi „iconomie", teologia ortodoxă a reuşit să pună în evidenţă taina inefabilă a întrupării, prin care Dumnezeu coboară la oameni, ca să Se înalţe întru slavă, aşa cum ne arată Apostolul Pavel: „Cu adevărat, mare este taina dreptei credinţe: Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri, S-a propovăduit între neamuri, a fost crezut în lume, S-a înălţat întru slavă" (I Timotei 3, 16). *Datorită legăturii dinamice dintre „teologie" şi „iconomie", în virtutea energiilor necreate, Hristos rămâne Dumnezeu Cuvântul Care coboară la om ca să refacă comuniunea omului cu Dumnezeu.*

Întruparea Cuvântului

Sensul întrupării, ca o coborâre reală a lui Dumnezeu la om, pentru ca omul să se înalţe la Dumnezeu, îl aflăm din cuvintele inspirate ale Sfântului Ioan Damaschin. Iată ce spune el cu privire la întruparea Cuvântului: „Căci prin bunăvoinţa lui Dumnezeu şi Tatăl, Fiul Unul-Născut şi Cuvântul lui Dumnezeu şi al Tatălui, Cel deofiinţă cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, Cel mai înainte de veci, Cel fără de început, Cel care era dintru început

cu Dumnezeu şi cu Tatăl şi era Dumnezeu şi există în chipul lui Dumnezeu, Se pogoară aplecând cerurile, adică smerindu-Se fără să smerească înălţimea Lui cea nesmerită, Se pogoară spre robii Lui printr-o coborâre de negrăit şi de necuprins. Căci aceasta înseamnă pogorârea. Şi fiind Dumnezeu desăvârşit, Se face om desăvârşit şi săvârşeşte cea mai mare noutate din toate noutăţile, singurul lucru nou sub soare, prin care se arată puterea infinită a lui Dumnezeu. Căci ce poate fi mai mare decât ca Dumnezeu să Se facă om? Şi cuvântul S-a făcut fără schimbare trup din Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria, Prea Sfânta Pururea Fecioară Născătoare de Dumnezeu. Şi singur Iubitor de oameni Se face Mijlocitor între om şi Dumnezeu şi rămâne supus Tatălui prin luarea firii noastre, vindecând neascultarea noastră şi făcându-Se pildă de ascultare, în afară de care nu este cu putinţă să dobândim mântuirea"[22]. Biserica Ortodoxă consideră că Persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos împleteşte armonios hristologia de sus cu cea de jos, pentru ca omul să primească arvuna îndumnezeirii încă din lumea aceasta pământească. Deificarea nu se împlineşte numai în lumea supranaturală, unde Omul Iisus Se uneşte cu Dumnezeu, ci ea constituie un proces duhovnicesc care începe aici pe pământ şi se desăvârşeşte dincolo, la Parusia Domnului. *Ortodoxia consideră că procesul îndumnezeirii omului începe aici pe pământ, în virtutea întrupării reale a Cuvântului lui Dumnezeu şi a operei Lui mântuitoare, în hotarele lumii naturale.*

Hristologia de jos şi cea de sus

În creştinismul contemporan se vorbeşte de două hristologii diferite, o hristologie de jos şi altă hristologie, de sus, ca şi cum n-ar mai fi vorba de o singură Persoană a lui Iisus Hristos, aşa cum arată Sfânta Scriptură şi Tradiţia apostolică, ci de două

22. *Ibidem*, p. 36.

persoane diferite, una omenească şi alta dumnezeiască. Hristologia de jos are în vedere pe Iisus al istoriei, Care rămâne un simplu om, mai desăvârşit decât toţi oamenii[23], iar hristologia de sus se referă la Hristos al slavei, Care S-a unit cu Dumnezeu în cer, după ce a fost înviat şi înălţat la cer de către Tatăl[24]. Existenţa acestor două hristologii vădeşte convingerea că Dumnezeu nu mai coboară la om pentru ca omul să se înalţe la Dumnezeu, ci omul Iisus este înviat, înălţat şi slăvit de către Tatăl, pentru ca în cer să fie considerat ca Dumnezeu şi om. Nu mai este nevoie ca Dumnezeu să coboare la om, pentru că Iisus n-ar fi venit ca să îndumnezeiască omul, ci numai să-l umanizeze, o dată ce omul aparţine lumii naturale, şi nu celei supranaturale. Se susţine chiar că ideea de îndumnezeire ar proveni din religiile panteiste orientale, tocmai pentru că aceste religii nu ţin seama de distanţa de netrecut dintre lumea naturală şi cea supranaturală, şi are ca rezultat anularea omului natural ca atare[25]. Desigur, se ştie prea

23. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, Nemira, Bucureşti, 2001, p. 22. În legătură cu hristologia de jos se arată că „este deplin legitim să reconstruim o imagine istorică a lui Iisus şi să punem în evidenţă şi să verificăm faptele care privesc existenţa istorică a lui Iisus". Cu alte cuvinte, se vorbeşte de umanizare pe pământ, şi de divinizare în cer.

24. *Ibidem*, p. 23. Referitor la hristologia de sus se arată că „orice hristologie autentic creştină trebuie să-şi fixeze privirea asupra unităţii esenţiale dintre Iisus terestru şi Hristos înviat", fiindcă „umanizarea atinge punctul ei culminant în divinizare".

25. *Ibidem*, p. 24. Împotriva deificării se aduc mai multe argumente. În primul rând, se consideră că deificarea ar fi o noţiune de tip elenist, care favorizează evadarea omului din condiţia lui naturală şi ar duce la negarea omului ca atare. În al doilea rând, se pretinde că termenul de deificare ar constitui o noţiune soteriologică, care îşi are originea în sistemul religiilor orientale, şi presupune o înrudire între natura umană şi cea divină. În al treilea rând, distanţa dintre Dumnezeu şi om ar promova confuzia nedistinctă dintre divin şi uman. Pornind de la premisa soteriologică, că răscumpărarea înfăptuită de Mântuitorul Iisus Hristos nu-şi propune să substituie natura umană cu cea divină, aşa cum se întâmplă în cazul deificării, ci doar să sporească puterea ei şi s-o perfecţioneze în creaturalitatea ei originară, se propune ca noţiunea de deificare să fie înlocuită cu cea de umanizare". Cu alte

bine că îndumnezeirea sau transfigurarea naturii umane îşi are temeiul creştin în transfigurarea la faţă a Mântuitorului pe muntele Taborului, înaintea celor trei Apostoli ai Săi, încât faţa Lui strălucea ca soarele, iar hainele Sale erau mai albe ca lumina (Matei 17, 20). Încă din vremea activităţii Sale pământeşti, Domnul a trecut cu trupul Său transfigurat de înviere prin uşile încuiate, arătându-Se Sfinţilor Apostoli, pentru ca după aceea să Se înalţe cu Trupul la cer. În realitate însă, existenţa celor două hristologii, care este un obstacol în calea întrupării reale a Fiului lui Dumnezeu, se explică prin autonomia lumii naturale faţă de lumea supranaturală, în virtutea dualismului gândirii antice, care a constituit şi constituie mereu un obstacol de netrecut în calea coborârii lui Dumnezeu la oameni[26]. Biserica Ortodoxă crede că Hristos este Dumnezeu şi om în chip nedespărţit, pentru că porneşte de la unitatea lumii naturale şi supranaturale în Logosul Tatălui, Care permite Logosului să vină întru ale Sale (Ioan 1, 11) şi să Se înfăţişeze înaintea ucenicilor plin de har şi de adevăr (Ioan 1, 14). Creştinismul răsăritean nu cunoaşte o hristologie de jos şi alta de sus, fiindcă Logosul întrupat este Dumnezeu şi om nedespărţit, Dumnezeu care S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască. Dacă Iisus Hristos ar fi venit să umanizeze omul, ar însemna ca omul să rămână prizonierul lumii naturale, radical despărţită de lumea supranaturală din cauza dualismului ireductibil

cuvinte, nu se mai porneşte de la Dumnezeu la om, adică de la hristologia de sus către cea de jos, ci de la om la Dumnezeu, adică de la umanizarea hristologiei de jos către divinizarea hristologiei de sus. Omul care vrea să se înalţe la Dumnezeu, fără coborârea lui Dumnezeu la el, manifestă o încredere excesivă în propriile lui puteri, care nu constituie decât o repetare a păcatului lui Adam, căzut din mândrie atunci când credea că a ajuns pe culmile slavei. A înlocui deificarea cu umanizarea înseamnă să cedezi în faţa lumii secularizate, care consideră că „sacrul" constituie obstacolul principal în calea libertăţii ei.

26. Idem, *Cosmologie autonomă şi cosmologie teonomă*, în vol. „Ortodoxie şi contemporaneitate", Diogene, Bucureşti, 1993, p. 192.

al moştenirii antice[27]. *Existenţa celor două hristologii, una de jos şi alta de sus, este rezultatul autonomiei lumii naturale, care se opune întrupării reale a Fiului lui Dumnezeu şi obligă creştinismul să deschidă larg porţile antropocentrismului şi secularizării.*

Formularea dogmatică

Sinoadele ecumenice au exprimat într-o formulare concisă înfăţişarea evanghelică şi vie a Persoanei divino-umane a lui Hristos. Primul şi al doilea Sinod ecumenic de la Niceea (325) şi Constantinopol (381) au preluat mărturisirea baptismală a Bisericii din Ierusalim şi au stabilit textul ei definitiv referitor la Iisus Hristos în forma Simbolului niceo-constantinopolitan, care mărturiseşte despre El, mai întâi, că este Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, deofiinţă cu Tatăl, Care S-a născut din Tatăl înainte de veci, şi că S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Maria Fecioara şi S-a făcut om. Sinodul al IV-lea ecumenic, de la Calcedon (451), dezvoltă această mărturisire despre Hristos, declarând că Iisus Hristos este:"*Unul şi Acelaşi Dumnezeu adevărat şi om adevărat*, cu suflet raţional şi cu trup, de o fiinţă cu Tatăl după dumnezeire şi de o fiinţă cu noi după omenitate; întru toate asemenea nouă, în afară de păcat; înainte de veci născut din Tatăl, după dumnezeire, iar în zilele din urmă din,Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu, după omenitate; cunoscut în două firi în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărţit, nedespărţit, deosebirea firilor nefiind nicidecum desfiinţată din cauza unirii, ci păstrându-se mai degrabă însuşirea fiecărei firi şi convergenţa lor într-o persoană şi într-un ipostas"[28]. *Pe temeiul acestei definiţii vom pune în evidenţă câteva aspecte specifice Persoanei lui Iisus Hristos.*

27. Nichifor Crainic, *op. cit.*, p. 79.
28. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 34.

Enipostazierea

În definiţia de mai sus se subliniază convergenţa firii dumnezeieşti şi omeneşti în Iisus Hristos. Leonţiu de Bizanţ, teologul epocii justiniene, consideră că afirmaţia Sinodului de la Calcedon despre „cele două firi care converg într-o persoană şi într-un ipostas" nu redă suficient unitatea lui Hristos ca persoană. Folosind termenul de „enipostaziere", Leonţiu arată că: „Ipostasul Cuvântului dumnezeiesc nu S-a unit cu alt ipostas omenesc, ci Şi-a format prin întrupare o fire omenească, asumată şi încadrată în Ipostasul Său cel veşnic, iar prin aceasta S-a făcut şi Ipostasul firii omeneşti"[29]. Acest adevăr este confirmat de Sfântul Atanasie cel Mare, care spune despre Cuvântul netrupesc că: „Fiind puternic şi făcător al tuturor, Îşi pregăteşte El însuşi în Fecioară trupul ca un templu şi Şi-l face propriu, ca pe un organ, făcându-Se cunoscut şi locuind în el" „ca să ne scape de stricăciune şi moarte"[30]. Firea umană a lui Hristos nu are caracter autonom, ci a fost personalizată prin încadrarea ei în Ipostasul divin. Datorită acestui fapt, Cuvântul lui Dumnezeu nu mai poartă dialog cu persoanele umane de pe un plan divin, care rămâne sesizat numai de anumite persoane, în baza unei revelaţii speciale, cum s-a întâmplat cu proorocii Vechiului Testament în trecut, ci acum, Persoana divină a Fiului lui Dumnezeu intră în planul experienţei comune a celor ce cred că El este o persoană din rândul persoanelor umane şi care le dă acestora putinţa de a o sesiza ca Persoană dumnezeiască. Cuvântul întrupat rămâne atât transcendent oamenilor, fiindcă e Dumnezeu necreat, dar coboară şi în imanent, pe firul energiilor necreate, ca să Se întâlnească cu oamenii. *Termenul de „enipostaziere" (asumare şi încadrare) pune în evidenţă faptul că Fiul lui Dumnezeu Îşi alcătuieşte El însuşi trup din*

29. *Ibidem*, p. 36.
30. Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt către elini*, în PSB, vol. 15, EIBMO, Bucureşti, 1987, p. 99.

Sfânta Fecioară şi că prin întrupare a venit în maximă apropiere faţă de noi, fără să înceteze de a fi Cuvântul atotputernic al Tatălui.

Unirea ipostatică

Unirea ipostatică arată că Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat şi om adevărat, Dumnezeu şi Om, având două firi, dumnezeiască şi omenească, într-o singură persoană sau ipostas, Persoana lui Dumnezeu Cuvântul[31]. În formula dogmatică de mai sus se vorbeşte de relaţia dintre Ipostasul divin al Cuvântului născut din veci,cu firea umană pe care a asumat-o în vremea din urmă, din Sfânta Fecioară Maria. Această relaţie ne arată că firea umană a lui Hristos nu constituie o realitate închisă în ea însăşi, cu caracter omogen, care rămâne exterioară Ipostasului divin creator, în sensul substanţialismului aristotelic. Dimpotrivă, firea creată nu se mai opune Logosului, prin Care a fost creată, ci se încadrează în Ipostasul Logosului şi devine mediul Lui de manifestare vizibilă. Leonţiu de Bizanţ spune că Ipostasul Cuvântului, „Care se înţelege ca fiind şi Dumnezeu după fire, are un al doilea început, nemaifiind cugetat ca simplu şi de o singură fire, între Persoanele dumnezeieşti, ci compus şi din două firi, dar închinat ca al lui Hristos, sau ca al Cuvântului întrupat omeneşte"[32]. Acest al doilea început al Cuvântului întrupat devine posibil numai în măsura în care firea umană a Mântuitorului are ceva comun cu Ipostasul Său divin, şi anume raţionalitatea firii create. Pe acest temei se poate spune că Logosul nu mai pătrunde, prin întrupare, într-o lume care Îi rămâne ostilă în esenţa ei, ci, aşa cum ne spune Evanghelia, El vine „întru ale Sale" (Ioan 1, 11), fiindcă toate au fost create de El (Ioan 1, 14). Cu toată diferenţa dintre firea creată a Mântuitorului şi Persoana Sa

31. N. Chiţescu, I. Petreuţă, I. Todoran, *op.cit.*, p. 577.
32. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 55.

dumnezeiască, totuşi caracterul raţional al firii create constituie elementul comun care permite acesteia să se încadreze în Ipostasul compus al Cuvântului întrupat. *Raţionalitatea firii create face posibilă legătura interioară dintre firea omenească şi cea dumnezeiască a Mântuitorului în unitatea Ipostasului Său divin de Cuvânt al lui Dumnezeu.*

Firea divină şi firea umană în Hristos

Formula dogmatică de mai sus se referă şi la relaţia dintre cele două firi ale Cuvântului întrupat, cea dumnezeiască şi cea omenească[33]. Pe de o parte, această relaţie pune în evidenţă legătura firii umane cu cea divină în Hristos, ca Logos întrupat, fiindcă firea umană nu are caracter autonom. Pe de altă parte, enipostazierea scoate în relief şi distincţia dintre cele două firi ale Mântuitorului, fiindcă firea divină o are din eternitate, pe când pe cea creată o are ca asumată în timp. Dacă primul din cele patru adverbe ale Calcedonului, „neîmpărţit", scoate în evidenţă unitatea firilor, celelalte trei adverbe, „neschimbat, nedespărţit şi neamestecat", arată că firile nu se confundă între ele[34]. Distingerea lor ne ajută să respingem atât nestorianismul bipersonal, bazat pe separaţia firilor, cât şi monofizismul[35], care neagă exis-

33. N. Chiţescu, I. Petreuţă, I. Todoran, *op.cit.*, p. 577.
34. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 55.
35. N. Chiţescu, I. Petreuţă, I. Todoran, *op.cit.*, p. 586. Împotriva nestorianismului se precizează că cele două firi sunt unite în Persoana lui Iisus Hristos în chip neîmpărţit *(adiairetos)* şi nedespărţit *(ahoristos)*, adică, deşi păstrate în perfecta lor integritate, nu subzistă separat în Hristos, ci în unitatea Persoanei Lui,din momentul întrupării şi pentru veşnicie. Dacă cele două naturi n-ar fi unite într-un singur ipostas, ci ar forma două persoane separate *(dioprosopism)*, între ele ar fi numai o unire morală". Împotriva monofizismului stau termenii neamestecat *(asinhitos)* şi neschimbat *(atreptos)*, care exclud în acelaşi timp şi monotelismul. „Nici Dumnezeu nu S-a transformat în fire omenească, nici firea omenească în Dumnezeire, ci fiecare din aceste naturi a rămas în mod deplin într-o unică Persoană, cu toate însuşirile Sale .

tența celor două firi în Hristos, sau monotelismul, care vorbește de o singură voință în Hristos. Sinodul de la Calcedon condamnă nu numai pe cei ce vorbesc de o singură fire în Hristos, ci și pe cei care vorbesc de două ipostase în Hristos (Canonul 8). Sinodul VI ecumenic (681) condamnă pe cei care fac abstracție de existența celor două voințe în Hristos. Pe acest temei, Leonțiu de Bizanț arată că: „Una din firi a îndumnezeit, ca fire dumnezeiască, iar alta a fost îndumnezeită, fiind pasibilă de îndumnezeire. Una a dat ale Sale, alta a primit darurile naturale. Unitatea personală nu vatămă unitatea firilor"[36]. *Ipostasul cel unul al lui Hristos, născut din Tatăl din veci și din Fecioara Maria în timp, nu se împarte din cauză că are două firi, ci rămâne neîmpărțit, pentru ca firea Lui omenească să fie îndumnezeită de firea divină.*

Amestecul dintre cele două firi sau schimbarea lor este imposibilă, dată fiind distanța infinită dintre o fire creată și alta necreată a Mântuitorului". Pe lângă nestorianism, combătut de Sinodul III ecumenic de la Efes (431), și monofizism, respins de Sinodul IV ecumenic de la Constantinopol (451), care s-au referit la unirea ipostatică dintre cele două firi ale Mântuitorului, sunt și alte erezii hristologice care neagă fie divinitatea Mântuitorului (cerintieni, arieni sau patripasieni), fie omenitatea Mântuitorului (docheții, apolinariștii, ebioniții sau carpocrații). Într-o anumită formă nestorianismul supraviețuiește până astăzi prin ruptura pe care a provocat-o între Iisus al istoriei (ca om pe pământ) și Hristos al slavei (Care Se unește cu Dumnezeu numai în cer). După ce în evul mediu Dumnezeu a fost exaltat în detrimentul omului, astăzi se exaltă omul în detrimentul Divinității, declarându-se „moartea lui Dumnezeu". Oscilația dintre teocentrism și antropocentrism este rezultatul infirmării deliberate a unirii ipostatice, din cauza unor interese mai mult pământești decât cerești, care a deschis calea secularizării. Numai în măsura în care Hristos rămâne Dumnezeu adevărat și om adevărat, în unitatea Persoanei Sale, în mod neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit, se poate spune că „Dumnezeu S-a făcut om, pentru ca omul să se îndumnezeiască". Lumea n-a fost creată de Dumnezeu pentru ca să se închidă în imanența secularizării, ci ca să se deschidă transcendenței divine prin transfigurare în Hristos, ca Logos Creator și Logos Mântuitor.

36. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 40.

IV. CONSECINȚELE UNIRII IPOSTATICE

Unitatea persoanei lui Iisus Hristos în cele două firi are o serie de consecințe sau de implicații, care arată mai explicit urmările ei mântuitoare în raport cu firea omenească a Cuvântului întrupat, dar și în raport cu noi. Unele dintre ele sunt mai mult *implicații* ale unirii celor două firi în Persoana Sa unică, cum ar fi chenoza, ca bază a întrupării, sau calitatea de Născătoare de Dumnezeu a Sfintei Fecioare, ca unele ce stau la baza uniunii ipostatice a lui Hristos. Altele, ca îndumnezeirea sau lipsa de păcat, sunt mai mult *consecințe* de pe urma întrupării și reprezintă pe Hristos în realizarea operei de mântuire în fundamentul și profunzimea ei. *Rostul lor este de a arată că Persoana lui Hristos depășește separația dintre firea Sa divină și cea umană, întemeiată pe opoziția filosofică dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă.* Să le examinăm pe rând.

Comunicarea însușirilor

Ipostasul comun ale celor două firi în Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, constituie baza care stabilește o comunicare reală între însușirile și lucrările acestor firi. Fără această comunicare, prin cuvintele omenești nu ar vorbi Dumnezeu-Cuvântul, în faptele și pătimirile omenești nu s-ar manifesta nimic dumnezeiesc, iar în minunile lui Hristos umanitatea Lui nu ar avea decât un rol exterior și pasiv. Oamenii nu s-ar întâlni cu Dumnezeu-Cuvântul însuși prin mijloace omenești accesibile lor, iar dialogul direct între Cuvântul lui Dumnezeu și oameni nu s-ar realiza și nu s-ar desfășura în continuare. Mai mult chiar, Dumnezeu nu S-ar fi umanizat, iar omul nu s-ar fi îndumnezeit, fiindcă Dumnezeu n-ar coborî în mod real la noi, iar oamenii nu s-ar înălța duhovnicește la Dumnezeu. Mai bine zis, ordinea persoanelor din cele două planuri nu s-ar uni ca să cuprindă totul. Persoanele treimice ar rămâne în transcendent, iar pe pământ ar

rămâne ordinea persoanelor umane, aşa cum se întâmplă astăzi în lumea secularizată. Datorită ipostasului comun se menţine atât nemodificarea esenţială a celor două firi [37], cât şi comunicarea lor reală[38], iar prin aceasta se evită separarea lor. *Dacă s-ar face abstracţie de comunicarea însuşirilor, Cuvântul întrupat S-ar manifesta când ca pur dumnezeiesc, când ca pur omenesc.*

Ipostasul comun al ambelor firi constituie mijlocul prin care o fire comunică celeilalte lucrarea ei. De aceea, putem atribui acestei Persoane, când o privim ca Dumnezeu, lucrările omeneşti, căci nu sunt lucrări ale lui Dumnezeu separate de umanitate, şi tot acestei Persoane, când o privim ca om şi o numim om, îi putem atribui lucrările dumnezeieşti, căci nu sunt numai ale unui om separat de Dumnezeu. Sfântul Maxim subliniază că: „Nici o fire din cele cărora le era ipostas nu era activată în chip despărţit de cealaltă. Prin fiecare se făcea evidentă cealaltă. Fiind cu adevărat şi una şi alta, mişca ca Dumnezeu umanitatea, iar ca om descoperă dumnezeirea proprie. Pătimea dumnezeieşte, ca să zic aşa, căci suferea de bună voie, fiindcă nu era om simplu, şi săvârşea minuni omeneşte, căci le săvârşea prin trup, deoarece nu era Dumnezeu dezvăluit. Patimile erau minunate prin puterea dumnezeiască a naturii Celui ce pătimea, iar minunile pătimite fiind împlinite prin puterea pătimitoare a trupului Celui ce le săvârşea"[39]. *Comunicarea însuşirilor pune în evidenţă legătura interioară dintre cele două firi ale lui Hristos.*

Fiul lui Dumnezeu copleşeşte cu puterile şi darurile Sale dumnezeieşti firea Sa omenească, dar nu ca s-o desfiinţeze, ci ca s-o desăvârşească[40]. Aşa cum trupul nostru, datorită sufletului care-l penetrează, nu este numai o alcătuire materială şi nu poate fi cugetat ca despărţit de suflet, aşa este şi cu firea omenească

37. *Ibidem*, p. 60.
38. *Ibidem*, p. 61.
39. *Ibidem*, p. 58.
40. *Ibidem*, p. 63.

ipostaziată în Dumnezeu-Cuvântul. Fiul lui Dumnezeu deschide astfel drumul spre desăvârşirea noastră prin legătura cu El. El începe opera de mântuire prin ceea ce face cu firea Sa omenească. Prin comunicarea reală a însuşirilor, El a asumat umanitatea ca să o îndumnezeiască şi să o transforme în izvor de sfinţire pentru noi. Această comunicare devine reală numai în măsura în care cele două firi ale Mântuitorului, divină şi umană, îşi găsesc unitatea în Persoana Cuvântului Care S-a făcut trup. Sfântul Ioan Damaschin spune că: „acesta este modul comunicării însuşirilor, anume că fiecare fire dă celeilalte propriile ei însuşiri în virtutea identităţii ipsotasului şi întrepătrunderii reciproce. Potrivit acesteia putem spune despre Hristos că Acesta este Dumnezeul nostru, Care S-a arătat pe pământ şi cu oamenii a petrecut, precum şi că omul Acesta este necreat, nepătimitor şi nemărginit"[41]. *Cheia comunicării reale a însuşirilor între cele două firi ale lui Hristos rămâne Persoana dumnezeiască a Cuvântului întrupat.*

Chenoza Fiului lui Dumnezeu întrupat

Dacă până acum am vorbit mai mult de participarea firii omeneşti la firea dumnezeiască a Cuvântului întrupat, acum vom vorbi mai mult de participarea firii dumnezeieşti a Cuvântului întrupat la cele omeneşti. Sfântul Apostol Pavel dă expresie directă acestui adevăr atunci când scrie filipenilor despre Cuvântul întrupat, astfel: „Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o ştirbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a golit de Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, şi la înfăţişare dovedindu-Se ca om, S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, şi încă moarte de cruce. Pentru aceasta, Dumnezeu L-a preaînălţat şi I-a dăruit Lui nume care este mai presus de orice nume" (Filipeni 2, 7-9). Principiul hristologic care se află la

41. N. Chiţescu, I. Petreuţă, I. Todoran, *op.cit.*, p. 591.

temelia spiritualității şi teologiei răsăritene, adânc înrădăcinat în solul biblic şi patristic, anume că Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască, se întemeiază pe golirea de Sine sau smerenia reală a Fiului lui Dumnezeu întrupat, Care S-a coborât la om pentru a-l înălța la Dumnezeu. Sau cum spune Apostolul: "Căci cunoaşteți harul Domnului nostru Iisus Hristos, că El, bogat fiind, pentru voi a sărăcit, ca voi cu sărăcia Lui să vă îmbogățiți" (II Corinteni, 8, 9). *Sfânta Scriptură vorbeşte de actul chenozei prin care Fiul lui Dumnezeu Se goleşte de Sine, prin întrupare, ca să vindece firea noastră slăbită de păcat.*

Chenoza ridică însă două probleme importante pentru teologia creştină. Prima dintre ele priveşte raportul dintre mişcarea şi nemişcarea lui Dumnezeu, fiindcă numai în măsura în care Dumnezeu Se mişcă şi coboară la oameni poate să Se golească de Sine şi să Se smerească până la moarte. Pe de o parte, Dumnezeu rămâne neschimbat, fiindcă este veşnic şi necreat şi rămâne deasupra mişcării. Această nemişcare a lui Dumnezeu are în vedere natura Sa divină necreată, în contrast cu natura umană creată, supusă mişcării. Pe de altă parte, Dumnezeu Se mişcă din iubire față de om, ca Persoană, aşa cum ne spune Scriptura: „Dumnezeu a iubit atât de mult lumea,încât pe Fiul Său L-a dat, ca cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viață veşnică" (Ioan 3, 16). Dacă Dumnezeu nu Se mişcă după natura Sa divină, dar Se mişcă ca Persoană, atunci are dreptate Sfântul Maxim Mărturisitorul, care spune că: "Dumnezeu Se mişcă rămânând nemişcat"[42]. Dumnezeul creştin nu este Dumnezeul rece şi distant al filosofilor, ci Dumnezeul iubirii personale desăvârşite, Care Se mişcă şi coboară către om, ca Persoană iubitoare, Care S-a întrupat ca să sfințească firea omenească potrivit planului Său veşnic. Sfântul Chiril al Alexandriei spune că: „nu firea dumnezeiască a

42. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în PSB, vol. 80, EIBMO, Bucureşti, 1983, p. 264.

devenit prin aceasta pătimitoare, ci Persoana acestei firi, întrucât a devenit şi Persoana firii omeneşti"[43]. *Persoana Sa divină permite Cuvântului întrupat să Se smerească prin mişcare, ca din iubire să vindece omul, fără să renunțe la calitatea Sa de Dumnezeu Care nu Se mişcă.*

A doua problemă pe care o ridică chenoza este cea care priveşte efectul ei asupra dumnezeirii Cuvântului întrupat ca atare. Există o teologie creştină care pune accentul pe natura lui Dumnezeu şi refuză actul de chenoză reală a lui Dumnezeu întrupat, fiindcă prin acest lucru ar aduce prejudicii caracterului neschimbabil al naturii Sale divine. Din această cauză nu se mai vorbeşte de coborârea lui Dumnezeu pe pământ, ca să Se întâlnească cu oamenii, ci se spune că El rămâne izolat în cer, ca să se evite actul chenotic, iar firea umană a Mântuitorului nu se mai îmbogățeşte prin sărăcia de bună voie a lui Dumnezeu. Există şi o teologie creştină care interpretează chenoza în lumina Persoanei dumnezeieşti nedespărțită de firea Sa divină, care se poate limita pe Sine însuşi, din iubire față de om, dar fără să renunțe la dumnezeirea Sa. Pe de o parte, chenoza înseamnă o autolimitare voluntară a lui Dumnezeu, ca să nu desființeze firea umană pe care a asumat-o prin întrupare. Dacă la oameni sufletul se poate manifesta prin trup, fiindcă există o corespondență între ele, în cazul lui Hristos, puterile Lui dumnezeieşti sunt infinit prea mari ca să se poată manifesta toate prin trupul Său fără actul chenotic. Pe de altă parte, Hristos nu încetează să rămână Dumnezeu şi om adevărat în actul chenozei Sale, fiindcă chenoza este o manifestare iubitoare a puterii lui Dumnezeu față de om. Aşa cum mama se coboară la nivelul copilului său pentru a-l face să crească către vârsta maturității ei, ea rămânând mamă, tot astfel şi Dumnezeu coboară către om, fără să renunțe la Dumnezeirea Sa, pentru a-l ridica la asemănarea cu Dumnezeu. Chenoza nu înseamnă pierdere de putere dumnezeiască, ci constituie mani-

43. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 66.

festarea puterii lui Dumnezeu pe alt plan decât cel al dominației, adică pe planul iubirii divine, prin care Dumnezeu Se smerește pe Sine însuși ca să înalțe omul. Dumnezeu îndumnezeiește omul fiindcă rămâne Dumnezeul iubirii supreme în chenoza Sa. Sfântul Chiril al Alexandriei se prevalează de chenoză și o folosește ca un argument pentru unirea celor două firi într-o persoană. Dacă în Hristos ar fi fost două persoane, una dumnezeiască, alta omenească, Fiul lui Dumnezeu n-ar mai fi coborât la noi ca să îndumnezeiască firea omenească dinlăuntrul ei, ci doar s-o umanizeze din exterior[44]. *Chenoza scoate în evidență smerenia lui Dumnezeu, ca Persoană iubitoare, Care coboară la om, fără să renunțe la Dumnezeirea Sa, ca să îndumnezeiască firea umană dinlăuntrul ei.*

Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu

Maica Domnului naște pe Fiul lui Dumnezeu în chip feciorelnic prin lucrarea Duhului Sfânt (Matei 1, 23). În nașterea Fiului lui Dumnezeu din Sfânta Fecioară lucrarea Duhului Sfânt are însă un rol special. Leonțiu de Bizanț observă că și alte mame, ale unor prooroci, au fost sfințite de Duhul, ca și pruncii înșiși, viitorii prooroci, aflați în pântecele lor (Ieremia sau Ioan Botezătorul). Dar „numai Născătoarea de Dumnezeu este îndeosebi cea care a avut pe Duhul însuși umbrind-o și sălășluindu-Se în ea. Căci nu a născut pe cineva sfințit, ci pe Sfântul Care, născându-Se din ea, a sfințit-o"[45], prin curățirea ei de păcatul strămoșesc. Această lucrare nu mai este o suflare de viață, ca la crearea primului om după chipul lui Dumnezeu, ci de această dată, prin lucrarea Duhului Sfânt, Însuși Cuvântul lui Dumnezeu Se naște din Sfânta Fecioară pe cale feciorelnică. Datorită purității ei, Maica Domnului se dăruiește deplin Cuvântului, prin punerea

44. *Ibidem*, p. 65.

45. *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*, EIBMO, București, 2000, p. 85.

sa integrală la dispoziția Lui, pentru ca astfel Cuvântul să poată copleși prin fecioria ei și prin Duhul Sfânt legea naturală a nașterii. Așa cum lumina trece prin diamant conferindu-i o deosebită strălucire, tot astfel Duhul Sfânt a conferit Maicii Domnului o deosebită strălucire prin puritatea și fecioria ei. *Cea care L-a ținut în brațele ei pe Fiul lui Dumnezeu ca om, împărtășindu-se de puritatea Lui, cum s-a împărtășit de eliberarea de păcatul strămoșesc în momentul sălășluirii Lui în ea, nu se putea să nu rămână fecioară.*

Apoi, Cel care Se naște din Fecioară este Dumnezeu și om. Biserica a considerat-o întotdeauna pe Fecioara Maria Născătoare de Dumnezeu, căci numai astfel se poate mărturisi că Cel ce S-a născut din ea nu e o persoană omenească separată de cea dumnezeiască, cum credea Nestorie, ci Însuși Fiul lui Dumnezeu, Care S-a întrupat și S-a născut din Sfânta Fecioară după firea Sa omenească. Pornind de la învățătura greșită că în Hristos n-ar exista doar două naturi, ci și două persoane, Nestorie a ajuns la concluzia eronată că Sfânta Fecioară nu este Născătoare de Dumnezeu, ci Născătoare de om. Împotriva acestei erezii cântările bisericești reflectă doctrina Sinodului de la Efes (431) când, adresându-se Maicii Domnului, spun: „Cel ce S-a născut mai înainte de veci din Tatăl fără maică, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, în anii de pe urmă S-a născut din Mamă fără tată". Iar Sfântul Ioan Damaschin spune că: „Sfânta Fecioară n-a născut un simplu om, ci pe Dumnezeu adevărat; și nu un Dumnezeu simplu, ci întrupat... Maria, acest nume constituie taina întrupării"[46]. Pe temeiul Sfintei Scripturi (Luca 1, 35; Romani 1, 3; 19, 5; Galateni 4, 4) și al Tradiției apostolice, Biserica a învățat întotdeauna că Sfânta Fecioară Maria este Născătoare de Dumnezeu, definind această dogmă la al treilea sinod ecumenic (anatematisma întâi a Sfântului Chiril al Alexandriei), în al cincilea sinod ecumenic (anatematismele 6 și 8), ca și în al șaptelea sinod ecu-

46. N. Chițescu, I. Petreuță, I.Todoran, *op.cit.*, p. 599.

menic (canonul 5). *Pe temeiul Scripturii, al Tradiției apostolice și al definițiilor sinodale Biserica a hotărât că Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu, fiindcă Persoana care Se naște din ea este identică cu persoana Cuvântului dumnezeiesc*

În fine, datorită trupului pe care Și l-a zămislit din trupul feciorelnic al Maicii Sale, purificată de păcatul strămoșesc, Cuvântul lui Dumnezeu a restaurat firea noastră omenească slăbită de păcat. În tradiția patristică Sfânta Fecioară este comparată cu Eva, în calitatea ei de chip al noii umanități. După cum Eva a luat parte la căderea și moartea lui Adam, tot așa Maria a participat, prin prezența Cuvântului dumnezeiesc în ea, la întoarcerea chipului celui întinat la chipul cel dintâi. Sfânta Fecioară reprezintă scara dintre cer și pământ din visul lui Iacov, pe care îngerii lui Dumnezeu urcă și coboară, fiindcă ea este scara prin care Cuvântul lui Dumnezeu coboară să ia firea noastră umană și Se înalță cu ea ca să o sfințească și să o îndumnezeiască dinlăuntrul ei. O naștere din autonomia umană, adică dintr-o pereche umană, n-ar fi introdus în șirul persoanelor umane o persoană care să fie în același timp și dumnezeiască[47]. *Nașterea Fiului lui Dumnezeu din Fecioară a ținut seama de neputința imanenței umane de a se mântui prin ea însăși și a deschis orizontul închis al umanului, supus repetiției și morții, spre orizontul deschis al celor „născuți" din Dumnezeu în Hristos.*

Lipsa de păcat a Mântuitorului

Sfânta Scriptură mărturisește lipsa de păcat a lui Iisus Hristos, numindu-L Sfânt încă înainte de a Se naște (Luca 1, 35), iar aceasta înseamnă că nu a avut păcatul strămoșesc, întrucât S-a născut din Sfânta Fecioară pe cale supranaturală, prin lucrarea Sfântului Duh. Și tot astfel se explică și impecabilitatea Mântuitorului, fiindcă lipsa de păcat a Mântuitorului nu este numai o

47. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 79.

stare de nepăcătoșenie relativă, ca și cum ar putea păcătui, dar nu voiește să păcătuiască, ci este vorba de o stare de nepăcătoșenie absolută, fiindcă Mântuitorul nu poate păcătui și nici nu poate voi răul. Aceasta decurge în chip necesar din unirea ipostatică a celor două naturi ale Mântuitorului, divină și umană, pentru că în Hristos nu există două persoane, cum învăța Nestorie, ci o singură persoană, Ipostasul divin, Care călăuzește cele două firi și Care nu poate păcătui. Este adevărat că Iisus Hristos Și-a asumat prin întrupare o natură umană reală și deplină, care, deși fără de păcat, a fost însoțită de slăbiciuni, apărute în ea ca urmare a păcatului, însă slăbiciuni curate și ireproșabile. Hristos Și-a asumat firea noastră umană cu pătimirile ei curate cu scopul de a o întări prin biruința asupra lor, a o înălța și a o desăvârși din interiorul ei, iar prin aceasta să ne arate calea izbăvitoare. În patima lui Iisus, ispita și păcatul au devenit pentru întâia oară neputincioase față de natura omenească, dându-ne posibilitatea, prin colaborare cu El însuși, de a nu ne lăsa învinși de ele[48]. *Datorită unirii ipostatice, Cuvântul întrupat a asumat firea noastră slăbită de păcat, dar lipsită de păcat, ca s-o desăvârșească prin patima Sa curată și să vindece prin ea patimile noastre păcătoase.*

Păcatul e închidere a omului față de Dumnezeu, Izvorul nesecat al vieții veșnice, și dușmănie față de El. Dar este și închidere și dușmănie față de semeni, fapt care a slăbit și a afectat caracterul personal sau ipostatic al omului[49]. Dacă Hristos ar fi fost un simplu om, ar fi trebuit să moară pentru propriile Lui păcate. Dar pentru că nu este numai om, ci și Dumnezeu, născut ca om pe cale supranaturală, fără păcat, El moare, iar prin Sângele Său curat răscumpără lumea de sub osânda păcatului. În Iisus Hristos nu poate exista păcatul, fiindcă El nu este un ipostas uman, care să se închidă față de Dumnezeu sau față de semeni, ci este ipostasul Cuvântului dumnezeiesc, Care a asumat firea

48. N. Chițescu, I. Petreuță, I. Todoran, *op. cit.*, p. 597.
49. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 89.

omenească. De aceea, Cuvântul lui Dumnezeu, ipostaziind în Sine firea noastră slăbită de păcat, a început să o purifice prin jertfa Sa fără de prihană, ca să o elibereze de patimile păcătoase şi să o îndumnezeiască chiar prin actul întrupării[50]. Căci dacă în Legea Veche sângele animalelor curăţeşte omul, „cu atât mai mult sângele lui Hristos, Care, prin Duhul cel veşnic, S-a adus pe Sine jertfă fără de prihană, va curăţi cugetul vostru de faptele cele moarte, ca să slujiţi lui Dumnezeu celui viu" (Evrei 9, 14). *De aceea, numai Hristos, ca om fără de păcat şi Dumnezeu, a putut intra ca jertfă curată la Tatăl, ca prin El să putem intra şi noi.*

Hristos S-a făcut centrul uman care nu mai este supus vreunei tendinţe de a se închide în sine prin liberul arbitru, datorită păcatului, fiindcă în Hristos subiectul uman nu e separat de Dumnezeu, ci este deschis celorlalţi. Această putere o primesc şi cei ce cred în Hristos prin împărtăşirea lor de firea Sa umană îndumnezeită[51]. Cei ce cred în Hristos pot învinge şi ei alunecarea spre păcat în satisfacerea trebuinţelor firii, pentru că rădăcina păcatului din firea lor este desfiinţată prin prezenţa în ei a trupului lui Hristos, lipsit de păcat. Omul nu poate împlini singur legea şi nu poate scăpa de ea şi de moarte pentru că afectele trupului sunt legate de păcat[52]. De aceea, Apostolul Pavel exclamă: „Om nenorocit ce sunt, cine mă va scăpa de trupul morţii acesteia ?" (Romani 7, 24). În Trupul Său Hristos a învins păcatul, iar prin împărtăşirea cu El învingem şi noi păcatul, cu legea lui şi moartea. „Căci şi voi aţi murit faţă de lege, prin Trupul lui Hristos, spre a fi ai altuia, ai Celui ce a înviat din morţi, ca să aducem roade lui Dumnezeu" (Romani 7, 4). *Hristos ca Dumnezeu şi om lipsit de păcat ne ajută să învingem păcatul din fiinţa noastră şi să creştem spre asemănarea cu Dumnezeu ca să putem intra cu El la Tatăl.*

50. *Ibidem*, p. 101.
51. *Ibidem*, p. 93.
52. *Ibidem*, p. 95.

Lui Hristos I Se cuvine o singură închinare, ca lui Dumnezeu

Sfânta Scriptură arată că Fiului întrupat I Se cuvine aceeaşi cinstire ca şi Tatălui. „Toţi să cinstească pe Fiul precum cinstesc pe Tatăl. Cine nu cinsteşte pe Fiul nu cinsteşte nici pe Tatăl care L-a trimis" (Ioan 5, 22-23). Aceasta, fiindcă „Dumnezeu L-a preaînălţat şi I-a dăruit Lui nume care este mai presus de orice nume; ca în numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cereşti şi al celor pământeşti şi al celor de dedesubt" (Filipeni 2, 9-10; Apocalipsă 5, 11-13; Matei 28, 17; Fapte 7, 13-14; Evrei 1, 6; 2, 6-9; I Corinteni 15, 27; Efeseni 2, 6). Din cuprinsul acestor texte se vede că lui Hristos I Se cuvine o singură închinare, pentru că închinarea nu se adresează firilor, ci Persoanei, iar Persoana lui Hristos e una: Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. Cu toate că S-a smerit până la moarte, şi încă moarte de cruce, totuşi Iisus Hristos a rămas în smerenia Sa Dumnezeu adevărat, Care a înviat din morţi[53]. Hristos nu este un ipostas dublu, aşa cum credeau nestorienii, ci un singur ipostas cu dublă calitate, de Dumnezeu şi om. Dacă lui Hristos I-am da două feluri de închinări, L-am împărţi în două persoane. Hristos ca om nu se închină nici o clipă Sieşi ca Dumnezeu, pentru că în acest caz s-ar dubla ca ipostas[54]. Scoţând în evidenţă legătura dintre Trupul lui Hristos şi Ipostasul Său divin, Leonţiu de Bizanţ spune că: „nu s-a format întâi trupul, ca să intre după aceea în el din afară, ci El însuşi îmbrăcându-Se în el imprimă în Sine chipul nostru"[55]. Cuvântul lui Dumnezeu este îndoit după firi, dar Unul după ipostas. *Lui Iisus Hristos Îi aducem o singură închinare, ca Dumnezeu şi om, fiindcă privim la persoană, şi nu la firi.*

Datorită firii Sale omeneşti Hristos este Dumnezeu accesibil şi apropiat oamenilor. Închinarea adusă lui Hristos ca Dumnezeu

53. *Ibidem*, p. 101.
54. *Ibidem*, p. 83.
55. *Ibidem*, p. 103.

nu-L arată ca pe un Dumnezeu îndepărtat şi de neînchipuit, ci ca pe un Dumnezeu Care a venit aproape de noi şi ne rămâne astfel în eternitate. Pe Hristos Îl ştim ca având stăpânire peste toate, dar ca stăpânirea unui Miel înjunghiat pentru noi. El este Stăpânul nostru, dar un Stăpân care ne înduioşează fiindcă S-a făcut Miel înjunghiat fără să înceteze de a fi stăpân, ca Dumnezeu. De aceea, în închinarea adusă lui Hristos este inclusă nu numai slujirea Lui deplină faţă de noi, ci şi egalitatea, unitatea sau mărirea Lui cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. El este Pantocratorul în trup omenesc. În ochii Lui omeneşti luminoşi ca „para focului" (Apocalipsa 19, 22) străluceşte infinitatea Tatălui şi a Duhului Sfânt, de care ne vom împărtăşi şi noi prin credinţa în El[56]. *Lui Hristos I Se cuvine o singură închinare, fiindcă este mărit şi închinat cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt ca,Persoană a Sfintei Treimi.*

Îndumnezeirea firii umane a Mântuitorului Iisus Hristos

Îndumnezeirea firii umane a Mântuitorului Iisus Hristos înseamnă maxima ei ridicare şi perfecţionare, dar în limitele ei, fără lărgirea ei la dimensiuni divine şi fără schimbare de natură. Ea primeşte daruri care o înalţă, dar care nu-i schimbă caracterul ei firesc. Darurile primite se referă îndeosebi la cunoştinţa şi la voinţa naturii omeneşti. Formula dogmatică a Calcedonului, care vorbeşte despre convergenţa celor două firi în Ipostasul Cuvântului preexistent şi întrupat, vrea să arate că voinţa şi tendinţele naturii umane ale lui Hristos nu sunt strâmtorate şi strâmbate de un subiect mânat de porniri individualiste, ci sunt actualizate de Ipostasul divin conform cu voia lui Dumnezeu. Enipostazierea firii umane a lui Hristos în Persoana Cuvântului întrupat arată că voinţa şi raţiunea Sa umană sunt călăuzite de Ipostasul divin, Care le foloseşte potrivit firii şi niciodată împotriva

56. *Ibidem*, p. 106.

firii[57]. „Nimic din cele naturale, precum nici firea însăşi, nu se opun Creatorului firii", spune Sfântul Maxim Mărturisitorul[58]. Departe de a împiedica sau a altera tendinţele voii omeneşti şi potenţele firii umane, Cuvântul întrupat le-a actualizat în modul cel mai autentic, potrivit cu voia Tatălui şi cu voia Sa ca Dumnezeu, spre folosul şi binele oamenilor. Dar Hristos a restabilit nu numai voia noastră în activarea ei, ci şi raţiunea noastră. Căci raţiunea divină se face Ea însăşi ipostasul sau subiectul raţiunii umane, aducând-o la deplina conformitate cu raţiunea Sa divină. Numai că în cunoaştere se poate concepe un progres pe linie umană, însă un progres moral în Iisus Hristos este de neconceput, iar aceasta din cauza unirii firilor în persoana Logosului[59]. Astfel, raţiunea şi voinţa umană a lui Hristos nu îşi mai au centrul lor de gravitaţie într-un ipostas uman, care le poate folosi în mod contrar altora şi contrar voinţei lui Dumnezeu, ci ele sunt ipostaziate în voinţa şi raţiunea personală divină, ca model adevărat, şi sunt actualizate spre binele şi folosul tuturor oamenilor. Mai mult, întrucât umanitatea lui Hristos nu are un ipostas propriu, în sens nestorian, ca un zid opac înaintea lui Dumnezeu şi a oamenilor, ci rămâne transparentă dumnezeirii, Hristos este omul suprem pentru oameni, fiindcă este omul pentru Dumnezeu sau umanitatea deschisă şi actualizată deplin în Dumnezeu. Cuvântul întrupat S-a plasat în mijlocul nostru ca un centru personal în care avem Omul restabilit în conformitate cu Dumnezeu[60]. În El, ca Dumnezeu, se află unitatea maximă cu toţi. *Hristos este Omul restabilit în conformitate cu Dumnezeu, plasat în mijlocul nostru ca un centru personal, Care voieşte şi gândeşte deplin spre binele tuturor.*

57. *Ibidem*, p. 42.
58. *Ibidem*, p. 43.
59. N. Chiţescu, I. Petreuţă, I. Todoran, *op. cit.*, p. 595.
60. *Ibidem*, p. 595.

V. IISUS HRISTOS ŞI OPERA SA MÂNTUITOARE

Legătura între Persoana lui Iisus Hristos şi lucrarea Lui mântuitoare

Dogmatica ortodoxă înfăţişează lucrarea mântuitoare şi dăruitoare de viaţă veşnică a lui Hristos ca operă indisolubil legată de Persoana Sa. Creştinismul nu ne lasă în cadrul puterilor noastre umane limitate şi nici nu ne vorbeşte de închipuite puteri impersonale, de care noi am dispune prin anumite tehnici, ci de Persoana reală şi mai presus de toate a lui Dumnezeu cel întrupat, ca Izvor a toată viaţa, al vieţii desăvârşite şi eterne, dar Care ne-a făcut dovada existenţei şi interesului Său faţă de noi prin coborârea Sa în istorie, ca să rămână în această legătură în vecii vecilor[61]. În creştinism nu se poate vorbi propriu-zis de o „învăţătură mântuitoare" şi nu ne mântuim printr-o lege, nici măcar prin legea Vechiului Testament, ci prin Persoana lui Iisus Hristos. Orice întemeietor de religie nu poate fi mai mult decât legiuitorul sau învăţătorul acelei religii, fiindcă rămâne om. Hristos nu este numai întemeietor de religie, ci este Mântuitor, fiindcă opera de răscumpărare se identifică cu Persoana Sa, ca Dumnezeu şi om adevărat[62]. *Hristos este şi Se numeşte Mântuitor, fiindcă opera de răscumpărare rămâne nedespărţită de Persoana Cuvântului întrupat.*

Prin opera Sa de mântuire, care începe cu întruparea, continuă cu moartea şi Învierea Sa din morţi şi se încununează cu Înălţarea la cer şi şederea Sa la dreapta Tatălui pe tronul slavei cereşti, Hristos nu lucrează numai asupra oamenilor, ci asupra Lui însuşi, fiindcă prin opera de răscumpărare a îndumnezeit firea Sa omenească. În ordinea vieţii omeneşti, faptele săvârşite de om au

61. Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.*, p. 79.
62. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 109.

prin ele însele repercusiuni importante asupra celorlalţi oameni. Un om a întemeiat un stat sau o instituţie, a formulat o doctrină sau a realizat o operă de artă, iar acestea influenţează prin ele viaţa altor oameni. Hristos nu ne mântuieşte printr-o lucrare separată de persoana Sa, ci printr-o lucrare mântuitoare în care este prezentă Persoana Sa. Nu moartea şi Învierea lui Hristos, ca acte independente de Persoana lui, constituie centrul teologiei Apostolului Pavel, ci Hristos cel răstignit şi înviat, fiindcă actele rămân nedespărţite de Persoana Sa[63]. În opera Sa mântuitoare este prezentă şi Persoana Sa. „Cine mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu, Eu rămân în El şi el rămâne în Mine", ne spune Mântuitorul. *Opera de răscumpărare este nedespărţită de prezenţa şi lucrarea lui Hristos însuşi, Cuvântul-întrupat.*

Fără îndoială, Persoana lui Hristos este Însuşi Mântuitorul întrucât este Fiul lui Dumnezeu. Căci numai în Dumnezeu este puterea mântuirii şi viaţa de veci. Şi numai datorită faptului că este Fiul lui Dumnezeu se explică iubirea Lui faţă de oameni. Întrucât El lucrează asupra noastră în comuniune iubitoare cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, ne aduce mântuirea în care este activă întreaga Sfânta Treime cu iubirea Ei. Iar oamenii sunt mântuiţi nu ca nişte obiecte, ci prin acceptarea liberă a comuniunii cu Hristos, şi în Hristos, cu întreaga Sfântă Treime. Astfel, toată mântuirea are marca unor relaţii personale între Hristos şi, prin El, între Sfânta Treime şi oameni. Dacă în planul existenţei umane trecătoare numai relaţia cu o altă persoană ne poate prilejui o căldură a vieţii şi exercită o influenţă decisivă asupra vieţii noastre, constituind chiar temeiul ei, atunci în planul vieţii netrecătoare temeiul ei deplin nu ne poate veni decât din Persoana dumnezeiască intrată în relaţie directă cu noi, prin faptul că S-a făcut persoană umană, ca să ne ridice la comuniunea de viaţă veşnică a Sfintei Treimi [64]. Dar această coborâre a lui Dumnezeu la noi şi

63. *Ibidem*, p. 111.
64. *Ibidem*, p. 110.

înălțarea noastră la Dumnezeu se realizează prin lucrarea nedespărțită a Sfintei Treimi, de la Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt. *Datorită legăturii indisolubile între opera de răscumpărare și Persoana Mântuitorului Hristos, întreaga Sfânta Treime este prezentă și lucrează pentru mântuirea noastră.*

Cele trei direcții ale operei mântuitoare

Lucrarea mântuitoare a lui Hristos poate fi privită în trei aspecte principale. Ea se împlinește prin jertfa Trupului Său, prin învățătura și pilda de slujire dată oamenilor și prin puterea pe care o exercită asupra naturii prin minuni, asupra morții prin înviere și asupra oamenilor prin poruncile și prin puterea ce le-o dă în vederea mântuirii. Întrucât exercită aceste trei activități, ca laturi ale lucrării Sale mântuitoare, Iisus Hristos a fost considerat de la începutul Bisericii ca Arhiereu (Evrei 9, 11), ca Învățător-Profet sau ca Stăpânitor, Domn și Împărat (Apocalipsă 12, 10;11, 15; Matei 28, 18). Slujirea arhierească este îndreptată atât spre propriul trup, cât și spre Dumnezeu și spre oameni; slujirea profetică și învățătorească este îndreptată către oameni, însă rolul ei este și de a pune în relief voia Tatălui și slava Lui. În sfârșit, prin puterea exercitată asupra naturii, asupra morții și asupra oamenilor, Hristos slăvește puterea lui Dumnezeu în Treime, ca una care Îi este proprie, dar arată și puterea pe care a dat-o trupului Său[65]. În toată lucrarea Sa mântuitoare Hristos manifestă întreita Lui relație cu natura Sa omenească, cu Tatăl și cu oamenii și pune în evidență întreita Sa slujire de Învățător-Prooroc, de Arhiereu și de Împărat. Să ne oprim asupra fiecăreia dintre ele.

Slujirea profetică a Mântuitorului.

Sfântul Chiril al Alexandriei spune că proorocii și drepții Vechiului Testament, nefiind ei înșiși adevărul în persoană,

65. *Ibidem*, p. 113.

reprezentau pe Hristos ca tipuri, pentru că Îl vedeau în depărtarea viitorului, în virtutea comunicării primite de la Dumnezeu, sau a vederii nedesluşite a Cuvântului, pe care nu-L puteau descrie cu toată claritatea. De aceea numai în Hristos se luminează legea sau ținta spre care ea arată în mod neclar. În timp ce proorocii Vechiului Testament comunicau un adevăr parțial despre Dumnezeu și despre om, pe care îl primeau de la Dumnezeu și pe care nu-l puteau realiza ei înșiși, Hristos Se înfățișează ca Dumnezeu și Omul care proorocește Adevărul. Creştinismul nu vine cu o teorie sau cu o ideologie despre Dumnezeu și despre om, ci vine cu Persoana lui Hristos, în care Subiectul învățăturii Se identifică cu obiectul ei. De aceea, Hristos a spus despre Sine: „Eu sunt Lumina lumii" (Ioan 8, 12), sau: „Eu sunt Adevărul" (Ioan14, 6). El este „Învățătorul și Proorocul culminant prin Însăși Persoana Sa, pentru că nu este numai om, ci și Dumnezeu, și ca atare are în El și radiază din El nu numai învățătura adevărată despre Dumnezeu, ci și despre omul adevărat, așa cum este el realizat în Hristos și așa cum trebuie să ajungă și ceilalți. Chiar Iisus a spus că Legea arăta spre El: „Căci dacă ați fi crezut lui Moise, M-ați crede și pe Mine. Căci el despre Mine a scris" (Ioan 5, 46). „Hristos a fost rânduit - spune același Părinte - Apostol și Arhiereu (Evrei 3, 1), și ne-a eliberat de Legea umbrei și ne-a trecut la vorbirea clară a învățăturii evanghelice"[66]. „Legea tindea spre frumusețea Adevărului... iar Adevărul este Hristos, prin Care am dobândit intrarea și am ajuns aproape de Tatăl, urcându-ne ca la un munte la cunoștința Adevărului"[67], căci Moise îi aduce lângă munte, dar nu-i urcă pe el, pentru că „în timp ce Moise este slujitor și pedagog, Domnul tuturor S-a arătat ca dătătorul cunoștinței desăvârșite"[68]. El este „Proorocul culminant" prin însăși Persoana Lui, pentru că nu este numai om, ci și Dumnezeu. *Astfel,*

66. Sf. Chiril al Alexandriei, *Glaphira,* PG 69. col. 88.
67. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 121.
68. *Ibidem*, p. 121.

Hristos este împlinirea Legii şi a proorociilor cuprinse în ea fiindcă se prezintă ca Adevăr personal.

Hristos este Proorocul prin excelenţă pentru că învăţătura Lui arată adevăratul drum de desăvârşire al umanităţii. Orice progres a făcut omenirea în direcţia adevăratei ei desăvârşiri spirituale, a adevăratei actualizări a umanului, l-a făcut pe drumul şi spre ţinta indicată de El. Învăţătura Lui este cu adevărat profetică, pentru că Persoana Lui este profetică, arătând în Sine omul la capătul lui eshatologic. El nu prezintă o altă ţintă a drumului spre desăvârşire decât pe Sine. El este finalul. Noi nu medităm la învăţătura pe care a dat-o ca la o învăţătură detaşată de El, pe care ne silim să o împlinim singuri. În cazul acesta ea n-ar fi decât o altă „lege". Noi învăţăm privind la Persoana Lui şi putem păşi pe urmele Lui stând în legătură cu El. „Învăţaţi de la Mine,că sunt blând şi smerit cu inima şi veţi afla odihna sufletelor voastre" (Matei 14, 29)[69]. De fapt, numai primind putere de la Persoana lui Iisus, cei ce cred în El pot deveni şi ei blânzi şi smeriţi şi prin aceasta dobândesc odihna cât priveşte patima agresivităţii şi a violenţei care îi domină şi îi frământă necontenit. El ne dă puterea de a urma Lui, dar este şi Modelul pe Care trebuie să-L urmăm. De aceea a spus: "Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa". Hristos ne comunică nu numai cuvântul lui Dumnezeu, ci şi răspunsul Lui către Dumnezeu, în calitatea Sa de model desăvârşit al omului. Acest răspuns special al Său ca om către Dumnezeu ni-l comunică Hristos atunci când Se roagă pentru noi şi ne învaţă şi pe noi să ne rugăm, ca să întărească şi cuvântul nostru de răspuns către Dumnezeu. Prin aceasta El se arată folositor omului, slăvind pe Dumnezeu pentru noi, ca şi noi asemenea Lui să-L slăvim pe Tatăl nostru din ceruri. Direcţia către Dumnezeu este implicată şi în învăţătura Sa adresată nouă. El a slăvit pe Dumnezeu, pentru că le-a dat lor cuvintele pe care le-a primit de la Tatăl (Ioan 17, 8, 14), ca şi noi

69. *Ibidem*, p. 127.

să ne împărtăşim de ele[70]. El este „Învăţătorul" şi „Proorocul" prin excelenţă, Care iradiază nu numai învăţătura adevărată despre Dumnezeu, ci şi despre omul adevărat, aşa cum este el realizat în Hristos şi cum trebuie să ajungă şi toţi ceilalţi[71]. *În calitatea Sa de Prooroc Hristos este Calea care ne conduce către cunoştinţa adevăratului Dumnezeu şi a vieţii veşnice.*

Aşa cum Fiul este Cuvântul ipostatic al Tatălui, tot astfel Duhul Sfânt este energia ipostaziată aflătoare în Fiul, din Care izvorăsc toate energiile sau lucrările sfinţitoare. Prin energiile aduse în noi de Duhul lui Hristos, de care sunt pline cuvintele Lui, noi ne asemănăm din ce în ce mai mult cu chipul lui Hristos. „Primind în noi chipul Cuvântului, adică pe Duhul Sfânt şi de viaţă-făcător, care Se sălăşluieşte astfel în noi, ca să ne reconfigureze conform Cuvântului Celui viu al lui Dumnezeu, ne urcăm iarăşi la nestricăciune şi ne înnoim pentru viaţa de veci"[72]. Duhul Sfânt este Cel care ne uneşte cu subiectul tainic şi indefinibil al lui Hristos prin toate cuvintele şi actele Sale. „Cuvintele pe care vi le-am spus sunt duh şi viaţă" (Ioan 6, 63). Sau: „Tu ai cuvintele vieţii veşnice" (Ioan 6, 68). Hristos este prezent unde sunt reamintite cu credinţă în El cuvintele şi faptele Lui, căci ele Îl redau pe Cel ce a rămas acelaşi pentru totdeauna şi Care ne trece prin etapele prin care a trecut El, ca să ajungem la nivelul umanităţii Lui prin Duhul Sfânt. Cine vede pe Hristos prin credinţă, vede peste tot Persoana Lui ca fiind Cuvânt ipostatic izvorâtor de cuvinte şi de fapte, amândouă însoţite de o supremă putere şi lumină a Duhului Sfânt[73]. Desigur, puterea eficientă şi îndumnezeitoare a lui Hristos se exercită asupra noastră prin Sfintele Taine, dar cuvintele pe care le-a rostit odinioară pun în evidenţă pe Hristos însuşi ca persoană în lucrarea Lui prezentă în noi prin

70. *Ibidem*, p. 127.
71. *Ibidem*, p. 117.
72. *Ibidem*, p. 124.
73. *Ibidem*, p. 124.

Duhul Sfânt. *În calitatea Sa de Dumnezeu şi om, Hristos este Învăţător etern şi nesfârşit Cuvânt ipostatic al iubirii divine în Duhul Sfânt.*

Slujirea lui Iisus Hristos ca Arhiereu şi Jertfă supremă

Slujirea arhierească a Mântuitorului are trei direcţii: una îndreptată către Dumnezeu-Tatăl, una către firea Sa omenească şi alta către noi. În Sfânta Scriptură şi în gândirea Sfinţilor Părinţi sunt afirmate aceste trei direcţii referitoare la slujirea arhierească a lui Hristos. Una urmăreşte slăvirea lui Dumnezeu (Efeseni 2, 16; 1, 20), a doua sfinţirea firii umane a lui Hristos (I Corinteni 6, 20), iar a treia eliberarea noastră de păcat (Evrei 1, 5). Aceste trei direcţii sunt atât de implicate una în alta, încât este cu neputinţă să fie separate şi nici măcar nu se pot cugeta una fără alta. Lucrarea de restabilire şi de îndumnezeire a firii proprii este în acelaşi timp lucrare de slăvire a lui Dumnezeu, căci în natura omenească restabilită şi îndumnezeită se arată slava lui Dumnezeu şi chiar natura însăşi slăveşte pe Dumnezeu. Slava lui Dumnezeu se face vădită de asemenea în eliberarea oamenilor de păcat. Căci ei încetează să mai fie duşmanii lui Dumnezeu şi pot slăvi pe Dumnezeu în trupul şi duhul lor o dată ce i-a împăcat cu Dumnezeu prin Trupul Său. Să le prezentăm pe fiecare în parte.

Slujirea arhierească a lui Hristos către Tatăl

Restabilirea comuniunii dintre Dumnezeu şi om este rezultatul iniţiativei Tatălui şi a Fiului întrupat. Este mai întâi iniţiativa Tatălui, fiindcă „Dumnezeu a iubit aşa de mult lumea, încât pe Fiul Său Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în Dânsul să nu piară, ci să aibă viaţa de veci" (Ioan 3, 16). Dar restabilirea comuniunii este şi iniţiativa Fiului întrupat, Care S-a jertfit de bună voie pentru împăcarea lui Dumnezeu cu omul, prin îndumnezeirea firii Sale umane. Îndumnezeirea firii umane este nu numai rezultatul slujirii arhiereşti a Mântuitorului îndreptată către firea umană, ci şi către Tatăl. Dumnezeu nu poate iubi starea de păcat a oamenilor, care nu afectează doar firea lor, ci constituie şi o stare de duşmănie a acestora faţă de Tatăl. Manifestând, prin jertfă, voinţa de a se dărui cu totul lui Dumnezeu, natura omenească se reface din starea ei bolnavă[74]. Datorită acestui fapt, moartea lui Hristos nu mai apare ca o satisfacţie adusă lui Dumnezeu pentru păcatele oamenilor care au jignit onoarea Lui, sau ca ispăşirea unei pedepse substitutive, în locul oamenilor, prin care se face abstracţie de faţa răscumpărării întoarsă către firea umană, ci are rolul de a restabili comuniunea omului cu Dumnezeu Tatăl. Din cauza tendinţelor amintite mai sus, sunt unii teologi ortodocşi care evită să mai ia în considerare aspectul jertfei lui Hristos faţă de Tatăl[75]. În faţa unei astfel de tendinţe, Nicolae Cabasila ţine să precizeze însă că: „Hristos S-a făcut dreptate de la Dumnezeu şi răscumpărare şi desfiinţează duşmănia în Trupul Său şi împacă pe Dumnezeu cu noi"[76]. Dumnezeu a mântuit lumea din iubire, dar jertfa Fiului Său a împlinit dreptatea divină, care nu lasă păcatul fără osândă. *Jertfa lui Hristos constituie un act de dreptate şi iubire care învinge starea de duşmănie a omului faţă de Dumnezeu şi restabileşte comuniunea lui Dumnezeu cu omul.*

Slujirea arhierească a lui Hristos în raport cu firea Sa umană

Ascultarea lui Iisus de Dumnezeu şi moartea Lui, ca jertfă, a produs în firea umană luată de El o desăvârşire care a culminat cu îndumnezeirea ei. Prin ascultarea şi moartea Sa, Hristos a eliminat din firea Sa umană afectele şi moartea intrate în fire după cădere, a ridicat firea omenească la nestricăciune şi a desă-

74. *Ibidem*, p. 131.
75. *Ibidem*, p. 130.
76. *Ibidem*, p. 130.

vârşit-o, în mod ontologic, până la îndumnezeire. Dacă ascultarea şi moartea lui Iisus au avut o eficienţă ontologică, de ridicare a firii Sale umane din stricăciune şi moarte la starea de desăvârşire supremă, aceasta se explică prin faptul că n-a fost moartea unui simplu om, ci a unui om Care a fost în acelaşi timp şi Dumnezeu. Datorită faptului că prin voia Sa Iisus nu era aplecat spre plăcere şi păcat, fiindcă Iisus a avut numai urmările păcatului (oboseala, foamea, setea), fără de păcat, a fost lipsit de plăcere şi păcat datorită naşterii Lui supranaturale, nu a căutat să fugă de durere, ci a rezistat în ea până la capăt. El a suferit durerea în toată limpezimea şi mărimea ei, a rămas treaz în toată viaţa Lui, care a fost o viaţă de durere. Prin această rezistenţă faţă de plăcere El a întărit în cuprinsul firii Sale umane deplina domnie a spiritului şi a ajuns la nepătimire. Moartea şi durerea în Hristos şi-au schimbat pentru prima dată rostul lor de pedeapsă pentru păcat. Dacă în Hristos moartea a fost învinsă, aceasta se explică prin faptul că numai în El durerea a devenit mijloc de sfinţire a firii umane şi de „leac" al ei[77]. *Prin ascultare şi durere, firea umană a lui Hristos a fost străbătută de forţa spirituală a dumnezeirii Sale, care i-a conferit nepătimirea.*

Lui Iisus ca om nepătimirea totală nu i-a venit decât după Înviere, după ce a suportat suprema durere, cea a morţii, şi nici atunci nu i-a venit învierea ca o creştere organică din suportarea durerii, ci în primul rând ca dar dumnezeiesc. Firea s-a făcut aptă numai pentru a purta organic învierea, dar Învierea lui Iisus apare ca o etapă organică după moartea Lui, fiindcă nu este moartea unui om simplu, ci este moartea Unuia care este şi Dumnezeu, o moarte fără de păcat, suportată în deplinătatea ei. Dumnezeirea străbate Trupul nepătimitor prin ascultare şi-L învie prin puterea Duhului. Cu toate că în moarte Sufletul şi Trupul lui Hristos s-au despărţit, ele au rămas totuşi unite în Dumnezeirea Lui. Moartea lui Iisus a fost o trecere spre înviere, pentru că n-a mai fost o

77. N. Chiţescu, I. Petreuţă, I. Todoran, *op. cit.*, p. 625.

moarte obişnuită, ci mijlocul prin care Dumnezeu trece firea la nestricăciune. Prin moartea ca pedeapsă a păcatului Hristos calcă moartea ca pedeapsă a firii şi înviază din morţi ca un Dumnezeu. Din cauză că Hristos n-a fost jertfit fără voia Lui, ci prin însuşi subiectul Lui, Cel care avea în Sine dumnezeirea purtată de Ipostasul Cuvântului, El se umple de viaţă dumnezeiască. Ca om aduce Trupul său Jertfă, dar ca Dumnezeu îl aşază de-a dreapta Tatălui. Toţi cei ce mor empiric în Hristos nu mai merg la moartea veşnică, ci trec la viaţă. Căci, „făcându-Se desăvârşit, S-a făcut tuturor pricină de mântuire veşnică" (Evrei 5, 9). Deci, Hristos nu stă numai ca preot împreună cu Dumnezeu în ceruri, ca Cel ce S-a făcut preotul lui Dumnezeu pe pământ şi Şi-a dat Trupul Său jertfă sfinţită şi l-a introdus la Dumnezeu, ci şi ca Cel ce este în acelaşi timp şi Dumnezeu adevărat"[78]. *Prin slujirea Sa arhierească, Mântuitorul Hristos a învins păcatul şi moartea şi a îndumnezeit firea Sa omenească, prin ascultarea şi învierea Sa din morţi, ca om şi Dumnezeu adevărat.*

Slujirea arhierească a Mântuitorului faţă de noi

Prin durerea Sa Hristos aduce Trupul Său jertfă ca om şi preot, dar ca Dumnezeu îl aşază de-a dreapta Tatălui, ca să fie izvor de sfinţenie şi slavă pentru cei ce vor crede în El. Sfântul Chiril al Alexandriei dezvoltă ideea că noi nu putem intra la Tatăl decât datorită jertfei aduse de Hristos. Hristos a acceptat starea de jertfă curată pentru ca, intrând la Tatăl în această stare, să ne ducă şi pe noi cei ce suntem adunaţi în El prin sălăşluirea Lui în noi. Intrarea lui Hristos ca om la Tatăl, condiţionată de starea Lui de jertfă curată, înseamnă şi restabilirea comuniunii noastre cu Dumnezeu. Căci El intră la Tatăl ca jertfă curată, sau restabileşte comuniunea Sa cu Tatăl pentru a ne introduce şi pe noi în comu-

78. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 136.

niune cu Tatăl Său, Care devine astfel şi Tatăl nostru[79]. Dumnezeu-Tatăl nu avea nevoie de o jertfă pentru satisfacerea onoarei Lui, ci ca să ne deschidă comuniunea cu El şi, renunţând la egoismul nostru, să-L vedem în toată mărirea slavei Lui. Ca să intrăm în comuniune cu Tatăl trebuie să ne aflăm însă în comuniune cu Hristos. Hristos este astfel nu numai Învăţătorul şi învăţătura ipostaziată prin Sine, ci şi Arhiereu şi Jertfă prin Sine. El este Jertfa culminantă şi Arhiereu culminant, Preot suprem şi veşnic, fiindcă, în calitatea Sa de Dumnezeu şi om, poate fi Mijlocitorul deplin eficient dintre Dumnezeu şi oameni, Care Se jertfeşte ca să dobândească lucrarea sfinţitoare a lui Dumnezeu pentru om, din care să ne împărtăşim şi noi (Evrei 9, 12-14)[80]. *Ca Dumnezeu întrupat şi Arhiereu veşnic, Hristos restaurează prin patima, jertfa şi învierea Sa comuniunea noastră cu Dumnezeu.*

Slujirea împărătească a lui Iisus Hristos

Puterea împărătească a lui Hristos se manifestă prin Învierea Sa. După Înviere Iisus spune: "Datu-Mi-S-a toată puterea, în cer şi pe pământ" (Matei 28, 18), iar Sântul Apostol Pavel adaugă: „Pentru aceea şi Dumnezeu L-a preaînălţat şi I-a dăruit Lui nume care este peste tot numele" (Filipeni 2, 9). În teologia contemporană există tendinţa de a considera că Hristos a fost înviat de Tatăl ca o recompensă pentru jertfa Lui de pe cruce, prin care a răscumpărat ofensa adusă lui Dumnezeu de către oameni. Hans Urs von Balthasar spune clar că: „Tatălui îi este atribuită în mod universal iniţiativa învierii Fiului. El este Cel ce acţionează exact aşa cum o face cu omul, adică în calitate de Creator, desăvârşind acţiunea Sa creatoare prin învierea morţilor"[81]. Desigur, afirmaţia că Tatăl a înviat pe Iisus Hristos revine frecvent în Noul

79. *Ibidem*, p. 136.
80. *Ibidem*, p. 137.
81. *Ibidem*, p. 168.

Testament. Şi într-adevăr există în Noul Testament multe locuri din care rezultă că Învierea lui Iisus din morţi este opera Tatălui. Dar tot aici găsim şi numeroase texte biblice care înfăţişează pe Hristos ca Subiect al Învierii Lui (Matei 16, 21; 17, 23; 20, 19; Marcu 9, 34; Luca 18, 33 şi multe altele). Acest fapt are o importanţă considerabilă, fiindcă numai în măsura în care Hristos este considerat ca Subiect al Învierii Sale, împreună cu Tatăl, nu este numai om, ci şi Dumnezeu, şi numai în virtutea acestui fapt a putut îndumnezei şi pnevmatiza Trupul Său atât de profund, încât să poată exercita eficacitatea transformatoare a Învierii Lui asupra noastră. *Învierea lui Hristos nu a fost numai rezultatul unui decret al Tatălui, ci a fost pregătită şi de această unire a umanităţii Lui cu dumnezeirea prin Ipostasul Lui dumnezeiesc care purta şi natura omenească.*

Realitatea Învierii lui Hristos este atestată în primul rând de arătările Sale, pe care le relatează Noul Testament. Arătările lui Hristos cel înviat au fost experiate în mod real de un număr mare de membri ai comunităţii creştine din Ierusalim, în frunte cu Sfinţii Apostoli. Martorii aparităiilor lui Iisus au fost atât de convinşi că ele sunt aparităii ale lui Hristos Cel înviat şi au inspirat atâta încredere în cei cărora le-au comunicat, încât aceştia erau în stare să dea nu numai o declaraţie rece, ci ar fi fost dispuşi să renunţe la viaţă dacă mărturisirea vederii Lui o cerea. Ei au considerat ca o datorie a lor mărturisirea permanentă a acestui fapt, din proprie iniţiativă, socotind-o o cauză atât de pasionantă a însăşi existenţei lor, încât au fost în stare să moară aproape toţi de moarte martirică pentru această mărturie. Aşa-zisele viziuni subiective ale Sfinţilor Apostoli cu privire la Învierea Domnului din morţi n-ar fi putut da acestora siguranţa unei convingeri care se încununează cu moartea lor. Explicarea psihologică (psihogenă) a aparităiilor lui Hristos cel înviat, în cadrul apocalipticii iudaice ce se formase din timpul Macabeilor, nu are temei, fiindcă acolo se vorbeşte doar de învierea morţilor, şi nu de învierea unuia singur, aşa cum s-a întâmplat cu Hristos. Martorii Învierii lui Hristos au

experiat-o în realitate dincolo de planul obiectiv şi subiectiv, însă mai obiectivă decât orice obiectivitate, din care se împărtăşeşte subiectivitatea lor[82]. *Realitatea Învierii se întemeiază pe caracterul obiectiv şi real al aparițiilor lui Hristos Cel înviat, Care i-a determinat pe Apostoli să-L propovăduiască cu prețul vieții lor.*

Astăzi sunt mulți teologi creştini care recunosc că Hristos a înviat cu Trupul din morți şi că acest Trup a suferit o prefacere care îl deosebeşte de Trupul Lui vechi. Cu toate acestea, ei se feresc să arate că această prefacere este echivalentă cu o „pnevmatizare" sau „îndumnezeire" a trupului lui Hristos. Dar dacă ar fi vorba numai de o prefacere, care exclude pnevmatizarea sau îndumnezeirea trupului lui Hristos, aceasta înseamnă însă că Hristos n-a fost Dumnezeu pe pământ, ci numai om[83]. Apostolul Pavel ne arată însă că: „Trupul cel înviat (al lui Hristos) este un trup pnevmatic *(soma pnevmatikon),* care penetrează şi preschimbă modalitatea existenței Lui personale, fiindcă pentru Apostoli Iisus nu este om pe pământ şi Dumnezeu în cer, ci Dumnezeu şi om atât pe pământ, cât şi în cer. Fără această pnevmatizare sau îndumnezeire a Trupului lui Hristos, capabilă să depăşească condiția lui naturală, acest Trup nu se poate adapta la condițiile duhovniceşti sau pnevmatice ale Împărăției lui Dumnezeu în care a pătruns prin Înălțarea Sa la cer. Căci în Împărăția lui Dumnezeu nimeni nu va mânca, nu va bea şi nu se va însura, ci vor fi asemenea îngerilor din cer. *Realitatea Învierii lui Hristos se întemeiază pe corporalitatea trupului Său înduhovnicit, capabil să se adapteze la condițiile spirituale de existență ale Împărăției veşnice a lui Dumnezeu.*

Există o pleiadă de teologi creştini, mai liberali în gândirea lor, care consideră că Învierea şi caracterul Trupului înviat al lui Hristos nu pot fi cunoscute cu mijloacele cercetării istorice, ci numai prin credință. Ei pornesc, în această privință, de la noți-

82. *Ibidem*, p. 157.
83. *Ibidem*, p. 159.

unea anticipată pe care şi-o face omul de azi despre ceea ce este istoric posibil (Vorverstandnises Historische Moglichen). Învierea fiind un fapt fără analogie în rândul faptelor istorice poate fi acceptată numai prin credință, fiindcă lipseşte orice posibilitate a verificării ei prin mijloace istorice. Dacă Învierea constituie numai obiectul unei credințe subiective, care se situează dincolo de istorie, fiindcă lipseşte orice posibilitate de verificare istorică a ei, din cauza unor preconcepții antropocentrice, atunci istoria nu se mai deschide transcendentului prin Învierea lui Hristos, ci rămâne autonomă şi închisă în ea însăşi. Consecința gravă a acestui fenomen o descoperim în lumea secularizată a zilelor noastre, care a progresat enorm din punct de vedere material, tehnic sau ştiințific, dar s-a scufundat într-o gravă criză spirituală şi morală. Faptul istoric al Învierii lui Hristos poate fi pus la îndoială numai de prejudecata necredinței[84]. W. Pannenberg, teolog protestant, socoteşte însă că faptul Învierii nu este accesibil numai credinței, ci „oricui are ochi să-l vadă". Învierea lui Hristos a scos Persoana Sa istorică din planul lumesc, al lumii pământeşti, deschizând perspectiva eliberării viitoare a istoriei în întregime din acest plan. În acest sens, Învierea este singurul eveniment care dovedeşte nu numai că istoria se face cu colaborarea unor puteri mai presus de puterile umane strict „imanente", ci şi că istoria în generalitatea ei este destinată să fie ridicată într-un plan superior, în planul vieții incoruptibile şi fără de moarte, în planul pnevmatizat, unde Duhul Sfânt pnevmatizează şi face transparent şi trupul. Datorită Învierii, istoria nu se mai mişcă în planul mărginit şi static, care nu duce la nimic esențial şi nou, ci ne pune în legătură cu un conținut în care se comunică continuu istoriei conținuturi noi spirituale şi culturale. Creştinii ortodocşi se salută cu expresia „Hristos a înviat", fiindcă Biserica Ortodoxă preamăreşte pe Hristos ca subiect al Învierii Lui. *Prin caracterul obiectiv al Învierii Sale, Hristos a eliberat lumea de sub teroarea morții şi i-a deschis orizontul eshatologic al nemuririi.*

84. *Ibidem*, p. 163.

Înălțarea la cer

Potrivit Noului Testament, Hristos ridică umanitatea Sa la deplinătatea puterii prin care lucrează asupra noastră, prin cele patru momente succesive: coborârea la iad, Învierea cu trupul, Înălțarea la cer și ședereа de-a dreapta Tatălui. Sau, cum spune Sfântul Grigorie Palama: „Domnul S-a suit la cer și folosindu-Se de un nor, ca de un car de lumină, S-a urcat în slavă și a intrat în Sfânta Sfintelor cea nefăcută de mână și S-a așezat de-a dreapta măririi, în ceruri, făcând frământătura noastră împreună-șezătoare și împreună-Dumnezeu"[85]. Înălțarea la cer și ședereа de-a dreapta Tatălui reprezintă deplina pnevamtizare și îndumnezeire a trupului Său omenesc, deplina Lui ridicare la starea de mediu transparent al iubirii infinite a lui Dumnezeu în lucrarea ei îndreptată spre noi. Potrivit Epistolei către Evrei, Iisus Hristos Se înfățișează ca jertfă a Sa în fața Tatălui și apoi Se așază de-a dreapta Lui, ca să curățească pe cei ce cred în jertfa Sa (Evrei, 1, 4; 9, 17-24; 10, 12). Apocalipsa exprimă acest paradox al valabilității permanente a Jertfei Sale și a măririi Sale, prin chipul Mielului înjunghiat, Care împărățește (Apocalipsă 5, 12), ca izvor al harului îndumnezeitor. *Prin Înălțarea Sa la cer, Hristos continuă să-Și exercite asupra ucenicilor lucrarea Sa împărătească, unită cu cea de Arhiereu și de Jertfă, datorită harului sfințitor pe care ni-l comunică prin Trupul Său îndumnezeit în mod plenar.*

Opera de răscumpărare a Mântuitorului începe cu Întruparea, continuă cu moartea și Învierea Sa cea de a treia zi și se încununează cu Înălțarea Sa la cer. Înălțarea lui Hristos cu Trupul la cer și ședereа Lui de-a dreapta Tatălui înseamnă ridicarea Lui ca om la treapta de supremă eficacitate asupra celor ce cred. "Trupul domnesc" ridicat nu numai la cer, ci la „cerul cerurilor", „mai presus de toată autoritatea și stăpânirea și de tot numele și de toată demnitatea", care este numit de Isaia „muntele lui Dumnezeu și casa lui Dumnezeu așezată pe vârful tuturor munților"[86], înseamnă și sălășluirea Lui în cei ce cred în El. Cu toate că S-a înălțat la cer, Hristos sălășluiește totodată în intimitatea celor ce s-au curățit de patimi, ca „loc" prin care și din care izvorăște toată puterea de sfințire și de îndumnezeire a noastră. Această paradoxală coincidență între tronul dumnezeiesc și intimitatea noastră se datorează faptului că însuși Trupul omenesc al Domnului stă pe tronul dumnezeiesc. În aceasta stă și slava supremă la care S-a urcat Hristos prin Înălțare. *Prin înălțarea Sa la cer, Hristos Se sălășluiește duhovnicește în credincioși ca să sfințească firea noastră întinată de păcat prin puterea harului sfințitor împărtășit de Duhul Sfânt.*

Există o teologie creștină care s-a îndepărtat de la această înțelegere a Înălțării Domnului cu Trupul la suprema putere și slavă, ca suprema eficacitate a Lui, prin sălășluirea Lui concomitentă în noi. Pe lângă faptul că nu mai face distincție între Înviere și Înălțare, această teologie consideră că Hristos a devenit, prin Înălțare, un Stăpân sau un Domn exterior, izolat în propria Sa mărire și transcendență, Care l-a lăsat pe fiecare ins cu libertatea lui, în afara lucrării lui Hristos în oameni. Este vorba de o falsă libertate, care confundă adesea binele cu răul, fiindcă este o libertate dominată de patimi și trufie. Pentru creștinismul de la început, așa cum a fost menținut în Ortodoxie, Înălțarea Trupului Domnului la cer înseamnă atât deplina înălțare și îndumnezeire a Trupului personal al lui Hristos, cât și înălțarea noastră însăși, înălțarea din patimile noastre în unitatea cu El începută pentru noi prin Înălțarea Domnului și care va continua până la sfârșit. „Căci de Învierea și de Înălțarea Mântuitorului nostru ne împărtășim și ne vom împărtăși toți"[87], împreună cu întreaga creație. *Ținta ultimă a lucrării lui Hristos este să învingă moartea universală și să ridice omul și creația la calitatea de cer nou și pământ nou ale Împărăției lui Dumnezeu, prin puterea sfințitoare a Trupului Său îndumnezeit în chip desăvârșit.*

85. *Ibidem*, p. 196.

86. *Ibidem*, p. 190.

87. *Ibidem*, p. 191.

Concluzie

Teologia ortodoxă crede în Sfânta Treime, dar ştie că numai Unul din Treime S-a întrupat pentru mântuirea lumii, anume Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu, Iisus Hristos Mântuitorul. Sunt multe argumente care caută să justifice motivul pentru care numai a doua Persoană a Sfintei Treimi, Cuvântul Tatălui, S-a întrupat în Duhul Sfânt, ca să împlinească planul lui Dumnezeu cu privire la izbăvirea lumii de păcat şi la transfigurarea ei. Astfel, se spune că Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat fiindcă numai El se cuvenea să devină şi Fiu al omului, că numai Cuvântul putea să ne vorbească despre adevărata cunoştinţă a lui Dumnezeu, sau că omul a fost creat după chipul Fiului, fiindcă numai Fiul este chipul Tatălui. Printre acestea se include şi aceea că mântuirea se cuvenea să fie înfăptuită numai de Acela prin Care toate au fost făcute. Această justificare nu este o justificare printre alte justificări, ci rămâne principala justificare, fiindcă numai Hristos ca Logos întrupat a mântuit lumea pe care a creat-o după bunăvoinţa Tatălui. Calitatea lui Hristos de Logos întrupat are o importanţă capitală pentru hristologia ortodoxă, fiindcă numai astfel se poate vorbi de centralitatea lui Hristos. Dacă se trece cu vederea peste Logosul întrupat, atunci Iisus Hristos joacă un rol secundar în viaţa Bisericii, fiindcă după ce a răscumpărat lumea prin jertfa Sa de pe cruce dispare ca Persoană din viaţa Bisericii văzute, iar Biserica devine dependentă de oameni şi se divizează după oameni, unii după Petru, alţii după Pavel, alţii după Apollo, fapt care l-a făcut pe Apostolul Pavel să spună: "Eu am sădit şi Apollo a udat, însă Dumnezeu a făcut să crească" (I Corinteni 3, 5-7). Această tendinţă antropocentristă[88] se explică prin dualismul ireductibil al gândirii antice, care a fost pus la baza creştinismului şi a dezintegrat doctrina creştină în piese de mozaic care nu se mai asamblează între ele.

88. Card. Paul Poupard, *Foi et culture dans les mutations de notre temps*, Doc. Cath.,no. 2, 2112/1995, p. 262. „Mircea Eliade consideră că marile culturi ale trecutului au cunoscut şi ele oameni areligioşi şi nu este imposibil ca aceştia să fie existat chiar şi la nivelul culturilor arhaice. Dar numai în societăţile moderne europene omul asumă o nouă situaţie existenţială: el se recunoaşte ca unic subiect şi agent al istoriei şi refuză orice apel la transcendenţă. Altfel zis, el nu acceptă alt model uman în afara condiţiei umane, aşa cum se lasă ea descifrată în situaţii istorice diferite. Omul se realizează prin el însuşi şi reuşeşte să realizeze acest lucru doar în măsura în care se desacralizează pe sine şi desacralizează lumea. Sacrul este obstacolul principal în calea libertăţii şale. Omul nu va redeveni cu adevărat el însuşi decât atunci când se va demistifica radical. El nu va fi cu adevărat liber decât atunci când va fi exterminat ultima divinitate".

Adevărata teologie este obligată să pornească, după cum ne arată semnificaţia etimologică a cuvântului, de la premisa biblică a lui Hristos ca Logos întrupat, care pune în evidenţă centralitatea Persoanei lui Iisus Hristos în viaţa Bisericii şi a lumii. Această centralitate constă în faptul că Hristos, chiar după Înălţarea Sa la cer, continuă să fie prezent şi să lucreze în viaţa Bisericii, prin Duhul Sfânt, Care ni se împărtăşeşte până la sfârşitul veacurilor prin Trupul Său îndumnezeit, ca să ridice lumea prin Biserică la comuniunea de viaţă veşnică a Sfintei Treimi. Biserica este câmpul dinamic prin care Hristos extinde umanitatea Lui îndumnezeită în lume, ca să înainteze cu lumea creată de Dumnezeu, în luptă cu lumea păcatului, către plenitudinea ei finală. Centralitatea lui Hristos a fost pusă strălucit în evidenţă de Sfinţii Atanasie cel Mare şi Maxim Mărturisitorul, care au depăşit dualismul dintre lumea sensibilă şi inteligibilă a gândirii antice prin integrarea lumii inteligibile în ontologia lumii sensibile, în cadrul unei ordini universale care îşi are centrul de gravitaţie în Persoana lui Iisus Hristos ca Logos Creator şi Mântuitor[89]. Pe bună dreptate, părintele Stăniloae spune că: „Însăşi constituţia lumii, aşa cum a ieşit din gândul şi din actul creator a lui Dumnezeu, o îndrumă către Hristos"[90].

Am dori să subliniem că această viziune cosmică a mântuirii în Hristos a început să fie descoperită şi de alţi teologi creştini.

89. Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.*, p. 79.

90. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în „Filocalia", vol. III, Sibiu, 1948, nota 1, p. 325.

Unul dintre ei spune că: „Doctrina Învierii ar fi trebuit să oblige pe teologii catolici să implice trupul în actul răscumpărării. Cu toate acestea, din cauza dihotomiei dintre natură şi grație, cea mai mare parte dintre ei au evitat să asocieze universul fizic la actul răscumpărător al lui Hristos. În realitate însă, potrivit Epistolei către Coloseni a Sfântului Apostol Pavel, creația şi răscumpărarea sunt intim şi necesar unite prin acțiunea lui Hristos cosmic. Întreaga creație, adică umanitatea, pământul cu tot ce conține el şi negânditele hotare ale cosmosului infinit sunt incluse în planul creator şi răscumpărător al lui Dumnezeu prin viața, moartea şi Învierea iubitului Său Fiu, Iisus Hristos, Domnul nostru, Creator şi Răscumpărător. Suntem în luptă cu forțele care dirijează sistemele noastre economice, ştiințifice, sociale, filosofice şi teologice, care se manifestă orbeşte şi irațional. Credem că doar imaginea lui Hristos cosmic ne va ajuta să descoperim totalitatea pământului şi a cosmosului creat de El, prin El şi pentru El"[91]. Dimensiunea cosmică a mântuirii ne arată că Hristos constituie, prin Biserica Sa, Inelul de legătură dintre Sfânta Treime şi creație, prin Care ni se comunică harul sfințitor ca dintr-un nou Adam. Centralitatea lui Hristos, ca şi dimensiunea cosmică a mântuirii sunt rezultatul faptului că harul sfințitor nu vine din afara Trupului lui Hristos, ci prin acest Trup, care a fost îndumnezeit prin opera Sa de răscumpărare.

Calitatea lui Iisus Hristos de Logos întrupat scoate în evidență legătura indisolubilă dintre Persoana Sa şi dimensiunea cosmică a operei de mântuire pe care a realizat-o pentru noi, dar şi faptul că Persoana lui Iisus Hristos rămâne astfel veşnic lucrătoare şi centrală în viața Bisericii şi a lumii, ca Unul ce este Dumnezeu şi om nedespărțit.

91. John MacCarthy, "Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie", în *Nouvelle Revue Théologique*, nr 1/1994, p. 30, 42, 46.

ECLESIOLOGIA ORTODOXĂ

PROBLEMATICA CONTEMPORANĂ

Întemeierea Bisericii la Cincizecime
Structura trinitară a Bisericii

Cincizecimea constituie extinderea comuniunii trinitare în viața Bisericii, datorită operei de răscumpărare înfăptuite de Mântuitorul Iisus Hristos, pentru ca cei credincioşi să se înalțe şi să participe la viața de comuniune veşnică a Sfintei Treimi. Modelul unității creştine manifestat prin Biserică nu este de proveniență omenească, ci îşi are originea în viața de comuniune mai presus de fire a Sfintei Treimi. Duhul Sfânt coboară peste fiecare Apostol în parte şi peste toți împreună pentru a scoate în evidență modelul comuniunii trinitare, care ține împreună diversitatea persoanelor cu unitatea naturii, în lumina unei ontologii a iubirii, cu caracter relațional. Acest model ne-a fost descoperit de însuşi Mântuitorul, Care se roagă Tatălui ceresc, în ajunul pătimirii Sale, cu memorabilele cuvinte: „Precum Tu, Părinte, în Mine şi Eu în Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una (prin Duhul Sfânt), ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis" (Ioan 17, 20-21). Biserica universală întemeiată de Hristos şi-a păstrat unitatea atâta vreme cât a rămas credincioasă modelului trinitar din viața ei. Din nefericire, după cum este cunoscut, începând cu cel de al doilea mileniu, Biserica apuseană s-a separat de Biserica răsăriteană, adoptând un model de unitate în care influența romană se împleteşte cu cea creştină, pentru a da prioritate unității față de diversitate. Accentul pus pe unitate în detrimentul diversității i-a determinat pe Reformatori, la începutul secolului al XVI-lea, să adopte un model de unitate a Bisericii care dă prioritate diver-

sității față de unitate. Ambele modele însă fac abstracție de structura supremei iubirii pe care o reprezintă Sfânta Treime, unde unitatea și diversitatea apar ca două aripi ale comuniunii trinitare cu caracter ontologic, care se reflectă în viața Bisericii începând de la Cincizecime. Acest model a stat la baza unității creștine din primul mileniu și tot el va constitui și baza unității viitoare a Bisericii lui Hristos. Evenimentul de la Cincizecime depășește opoziția dintre unitate și diversitate, fiindcă le consideră pe amândouă drept componente specifice ale comuniunii trinitare cu caracter ontologic, care se reflectă în structura Bisericii prin pogorârea Sfântului Duh asupra Apostolilor în general și în particular.

După aproape un mileniu de destrămare și divizare progresivă a creștinismului ,la începutul secolului al XX-lea a apărut mișcarea ecumenică, promovată de importante personalități ale lumii protestante, ca suedezul Sönderblum, francezul Marc Boegner, sau olandezul Vissert'hoft, care au deschis calea reconcilierii și refacerii unității creștine pe calea dialogului și cooperării dintre Biserici în cadrul Conciliului Ecumenic al Bisericilor, înființat în 1948. Biserica Ortodoxă a aderat la mișcarea ecumenică încă din anii '20 ai veacului trecut și a adus contribuții importante în cadrul dialogului ecumenic. Biserica noastră a devenit membră a Consiliului Ecumenic al Bisericilor în 1961, cu ocazia Adunării generale de la New-Delhi. După Conciliul II Vatican, Biserica Romano-Catolică s-a deschis și ea mișcării ecumenice și are un grup de lucru în cadrul Comisiei pentru credință și constituție al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, unde protestanții sunt majoritari. Din nefericire însă, ecumenismul și-a pierdut treptat elanul inițial și a început să dea semne de oboseală, punând în circulație modele de unitate creștină de proveniență omenească. Dacă s-a înregistrat un anumit progres în privința Simbolului de credință niceo-constantinopolitan, care a fost adoptat în forma lui originară, fără adaosul Filioque, de către Consiliul Ecumenic al Bisericilor și de Conferința Bisericilor Europene (Riva del Garda 1984), în schimb, documentul BEM (Botez, Euharistie, Ministeriu),

la care s-a lucrat vreme îndelungată, ca bază a unității sacramentale creștine, a fost respins de Bisericile protestante, fiindcă „ministeriu" a fost prezentat ca sacrament. Consiliul Ecumenic al Bisericilor a lansat conceptul de „comunitate conciliară" ca bază a unității creștine, iar Conciliul II Vatican a pus în circulație conceptul de „colegialitate episcopală", ambele de mare importanță pentru dialogul dintre catolici, protestanți și ortodocși. Dar dacă conceptul de „comunitate conciliară" rămâne preocupat mai mult de diversitate decât de unitate, conceptul de colegialitate episcopală așază unitatea deasupra diversității, în funcție de puterea juridică și infailibilă a papalității. Astfel, în timp ce Europa face pași importanți pe calea unificării ei politice și economice, Bisericile creștine stăruiesc în divizarea lor, fiindcă fac apel la modele de unitate care nu reflectă modelul ontologic al comuniunii trinitare. Dacă invocăm în favoarea unității creștine cuvintele Mântuitorului: „ca toți să fie una", trebuie să invocăm în același timp și modelul unității Bisericii, care își are temeiul în viața de comuniune mai presus de fire a Sfintei Treimi. Căci numai în lumina și cu puterea comuniunii Sfintei Treimi, cu caracter ontologic, Biserica lui Hristos va fi capabilă să depășească modelele reductive, care sunt tot atâtea obstacole în calea ecumenismului, și să păşească pe calea care duce către unitatea Bisericii spre care ne cheamă Mântuitorul Hristos. Începând de la Cincizecime, structura Bisericii este structură de comuniune după chipul Sfintei Treimi, ca structură a iubirii supreme.

Este important de subliniat că Mântuitorul vorbește despre întemeierea Bisericii, în convorbirea Sa cu Petru, ca despre un eveniment care va avea loc în viitor. Aceasta, fiindcă întemeierea istorică a Bisericii avea să aibă loc numai în ziua Cincizecimii, când Duhul Sfânt avea să Se coboare peste Apostoli sub chipul văzut al limbilor de foc. Biserica nu se întemeiază mai întâi în chip văzut, înainte de Cincizecime, de către Hristos, și apoi, în chip nevăzut, la Cincizecime, de către Duhul Sfânt, pentru ca Biserica văzută să devină dependentă de slujitorii lui Hristos, care

ţin locul Său pe pământ sau interpretează Scriptura în mod individualist. Biserica se întemeiază la Cincizecime, fiindcă nu există două Biserici, Biserică văzută şi Biserică nevăzută, ci una singură, cu cele două aspecte ale ei, văzut şi nevăzut. Biserica constituie astfel câmpul unitar prin care Hristos, în Duhul Sfânt, Îşi extinde Trupul lui îndumnezeit în noi ca să ne înalţe la comuniunea de viaţă veşnică a Sfintei Treimi. Coborârea Duhului Sfânt este aceea care dă existenţă reală Bisericii, punând începutul sălăşluirii Trupului îndumnezeit sau pnevmatizat al lui Hristos în celelalte fiinţe umane. Pogorârea Sfântului Duh marchează actul trecerii de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală la extinderea acestei lucrări în celelalte fiinţe umane, prin Biserică. Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca din Trupul Său să extindă în noi mântuirea ca viaţă dumnezeiască[1]. Astfel, „departe de a se naşte ca o instituţie pământească, Biserica se naşte în ziua Cincizecimii dintr-o putere din cer, pe care o va purta în ea comunicând-o lumii".

Se vorbeşte mult astăzi despre Treimea „ad intra" (imanentă) şi Treimea "ad extra" (iconomică). Desigur, între aceste două aspecte ale Treimii există o deosebire esenţială, fiindcă în timp ce Treimea imanentă are la baza ei natura divină necreată, ca fundament ontologic al comuniunii trinitare, Treimea iconomică se întemeiază pe harul necreat sfinţitor, care se află la baza comuniunii dintre Dumnezeu şi oameni, prin Biserică. Dar cu toată distincţia dintre ele, în ambele cazuri întâlnim aceleaşi Persoane divine, Care coboară de pe planul transcendent al Treimii pe cel imanent al Bisericii, prin energiile necreate, ca să-i înalţe pe credincioşi la viaţa veşnică a Sfintei Treimi. Energiile necreate constituie mijlocul prin care Sfânta Treime Se comunică real credincioşilor, ca să-i purifice de patimi şi să-i menţină în identitatea şi

1. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, EIBMO, Bucureşti, 1978, p. 196.

comuniunea Persoanelor. Pogorârea Duhului în chip de limbi de foc arată nu numai voinţa lui Hristos în Treime de a cuprinde în Biserică lumea unificată în iubire, ci şi voinţa ca în această unitate să se menţină identitatea fiecărei persoane[2]. După chipul Treimii, Hristos şi Duhul Sfânt nu desfiinţează varietatea creaţiei. La Cincizecime „s-a produs un lucru nou şi uimitor: precum atunci (la turnul Babel) limbile au împărţit lumea, aşa acum limbile au unit-o şi au adus la armonie (simfonică) cele dezbinate". Logosul, din care au derivat raţiunile tuturor oamenilor, a voit să le împace acum nu numai în Sine ca Raţiune unitară, ci şi în Duhul ca iubire şi putere dumnezeiască, fiindcă iubirea este rod al Duhului (Galateni 5, 22). Limbile au chipul focului, pentru că focul purifică, arde tot ce e rău sau tot ce dezbină; pentru că focul susţine entuziasmul iubirii de Dumnezeu şi de oameni, entuziasmul ridicării în infinitatea iubirii lui Dumnezeu şi al răspândirii acestei iubiri spre toţi oameni, pentru ca toţi să se adune în ea[3]. După chipul comuniunii trinitare, în care diversitatea Persoanelor se împleteşte armonios cu unitatea naturii divine, Biserica se constituie la Cincizecime ca un spaţiu menit să pună în evidenţă transfigurarea fiinţei umane, dar şi diversitatea oamenilor, neamurilor şi a întregii creaţii, prin extinderea şi comunicarea reală a puterii necreate şi îndumnezeitoare a Sfintei Treimi în Hristos. Această comunicare de Sine reală a lui Dumnezeu este de mare importanţă, pentru că depăşeşte ruptura dintre Iisus al istoriei şi Hristos al slavei, dintre graţia creată şi cea necreată, sau dintre Biserica văzută şi nevăzută, constituind baza îndumnezeirii omului în Hristos. Cu alte cuvinte, Biserica este în Hristos imanentul care are în ea transcendentul, comuniunea treimică de Persoane plină de o nesfârşită iubire faţă de lume[4]

2. *Ibidem*, p. 206.
3. *Ibidem*, p. 206.
4. *Ibidem*, p. 208.

Iisus Hristos, temelia Bisericii

În decursul primului mileniu de istorie creştină Biserica lui Hristos a rămas unită, cu toate controversele iscate între Biserica răsăriteană şi cea apuseană, fiindcă la temelia ei S-a aflat Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Din nefericire însă, în decursul celui de al doilea mileniu am asistat la sfâşierea progresivă a Bisericii lui Hristos, care a început să devină dependentă mai mult de slujitorii lui Hristos decât de Hristos însuşi. Mai întâi, s-a produs marea schismă din 1054, care a separat Biserica răsăriteană şi cea apuseană din cauza pretenţiilor catolice de supremaţie universală, pentru ca apoi să intervină, din aceleaşi cauze, fractura din cadrul creştinismului apusean, dintre Biserica catolică şi Bisericile protestante, care iau fiinţă o dată cu apariţia Reformei, la începutul veacului al XVI-lea. Pe această cale au început să apară mărturisiri de credinţă elaborate pe principiul interpretării individuale a Sfintei Scripturi, care au contribuit la relativizarea Tradiţiei apostolice şi la apariţia controverselor şi disensiunilor teologice din lumea creştină. La originea acestei fărâmiţări a creştinismului, care constituie un scandal pentru lume şi rămâne potrivnic voinţei Mântuitorului, se află interpretarea particulară pe care Biserica apuseană a conferit-o convorbirii purtate de Mântuitorul cu Petru, referitor la temelia Bisericii, în Cezareea lui Filip. Căci după doctrina oficială catolică, „Domnul a făcut din Simon, căruia i-a dat numele de Petru, piatra Bisericii Sale. (Catéchisme de l'Eglise Catholique, Mame/Plon, Paris,1992, p. 881). Cu toată diferenţa dintre Catolicism şi Protestantism, ambele Biserici rămân tributare aceleiaşi interpretări subiectiviste a textului biblic mai sus amintit (Matei 16, 16-18), interpretare care a fost lansată de Fericitul Augustin, aşa cum am arătat în prolegomenă. Dacă Biserica Romano-catolică rămâne dependentă de interpretarea Revelaţiei divine de către Papă, Bisericile protestante rămân dependente de interpretarea Revelaţiei divine de către reformatori[5].

5. Alister E. McGrath, *Il pensiero della Riforma,* Claudiana, Torino, 1988, p.123. „ În Reforma clasică există un consens general asupra faptului

Dacă analizăm cu mai multă atenţie convorbirea dintre Hristos şi Petru vom vedea că piatra la care se referă Mântuitorul dobândeşte o semnificaţie diferită de cea pe care i-o conferă teologia catolică. Căci „venind Iisus în părţile Cezareii lui Filip, a întrebat pe ucenicii Săi, zicând: Cine zic oamenii că sunt Eu, Fiul Omului? Iar ei au răspuns: Unii, Ioan Botezătorul, alţii Ilie, alţii Ieremia sau unul din prooroci. Şi le-a zis lor: Dar voi cine ziceţi că sunt? Răspunzând Simon Petru, a zis: Tu eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu. Iar Iisus, răspunzând, i-a zis: Fericit eşti Simone, fiul lui Iona, că nu trup şi sânge ţi-au descoperit ţie aceasta, ci Tatăl meu, Cel din ceruri. Şi Eu îţi zic ţie că tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea şi porţile iadului nu o vor birui" (Matei 16, 13-18). Piatra la care se referă Mântuitorul nu este persoana lui Petru ca atare, ci piatra credinţei mărturisite de Petru faţă de Hristos, ca Fiul lui Dumnezeu celui viu. Mântuitorul nu spune niciodată că zideşte Biserica Sa pe persoana lui Petru fără condiţia credinţei în Fiul lui Dumnezeu întrupat, fiindcă în acest caz Biserica n-ar mai fi a Sa, ci ar deveni Biserica lui Petru. Este adevărat că şi Petru poate deveni piatră a Bisericii lui Hristos, ca oricare alt apostol sau creştin, dar numai în virtutea credinţei celei drepte pe care o mărturiseşte faţă de Hristos, ca Dumnezeu şi om adevărat. Şi pentru faptul că această credinţă se adresează Mântuitorului Iisus Hristos şi se sprijină pe Persoana Sa, ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat, Hristos este cel care constituie „Piatra cea vie" sau „Piatra fundamentală" pe Care se întemeiază Biserica. Este clar că şi Apostolii sunt temelii ale Bisericii începând de la Cincizecime, dar temelia ultimă a Bisericii rămâne Mântuitorul Iisus Hristos, Dumnezeu şi om adevărat. Interpretarea care se conferă „pietrei" are caracter decisiv.

că Scriptura este "receptacolul" cuvântului lui Dumnezeu. Acest cuvânt, care a fost dat odată pentru totdeauna într-un anume moment din trecut, poate fi redescoperit şi apropriat de fiecare generaţie care se succede, cu ajutorul Duhului".

Dacă piatra din textul amintit se identifică cu persoana lui Petru, atunci Biserica devine dependentă de Petru, care stă în locul lui Hristos, ca vicar al Său. Dacă, dimpotrivă, piatra se referă la credința lui Petru, atunci Hristos rămâne unica temelie fundamentală a Bisericii, pe care nici porțile iadului nu o pot birui. Această convingere a avut caracter universal în primul mileniu de unitate creştină şi o descoperim atât în scrierile Părinților răsăriteni, ca Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur ori Maxim Mărturisitorul, sau în cele ale Părinților apuseni, ca Ambrozie al Milanului, Augustin, Lactanțiu, Ieronim şi mulți alții[6].

Tratatele de teologie dogmatică ortodoxă se străduiesc să arate că Biserica este zidită pe Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu

6. Sf. Atanasie cel Mare, *Expositiones in Psalmos*, PG 27, col. 220: „Mântuitorul este Piatra pe care s-a zidit pentru vecie Biserica Sa". Sf. Grigorie de Nazianz, *Sermo 32*, PG 36, col. 193: „Vezi cum, dintre toți ucenicii lui Hristos, cu toții vrednici de alegere, lui Petru doar i s-a zis „piatră" pentru ca să întemeieze Biserica *pe credința lui"*. Sf. Vasile cel Mare, *Commentarius in Isaiam*, PG 30, col. 233 B : "Sufletul fericitului Petru a fost ales drept piatră, pentru că era puternic întărit *în credință* şi pentru că înfrunta ispitele cu multă bărbăție". Sf. Ioan Gură de Aur, *In Acta Apostolorum*, PG 60, col. 86: „Şi noi îl avem pe Petru de vom avea *credința Apostolilor mărturisită de Petru*". Sf. Ambrozie al Milanului, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, PL 15, col. 1781: „Despre *credință* s-a spus că moartea nu va avea putere asupra ei şi porțile iadului nu o vor birui"; „Piatra, aici, are un caracter metaforic şi simbolizează *mărturisirea credinței*, care conferă lui Petru şi tuturor celor ce cred în Hristos calitatea de a fi pietre pe care este zidită Biserica". Fer. Augustin, *Sermo 61*, PL 38, col. 479: „Textul biblic se referă la *credința în dumnezeirea lui Hristos*. Biserica nu va pieri în veac, fiind zidită pe piatra cea din capul unghiului, care este Hristos"; „Petru este reprezentantul şi prototipul totalității şi unității Bisericii"; "E drept că după învierea Sa, Domnul i-a încredințat persoanei lui Petru sarcina de a paşte turma Lui. Însă *cu adevărat el nu este singurul vrednic de a paşte turma Domnului*. Însă Hristos vorbeşte către unul, ca să arate unitatea". Leon cel Mare, *Sermo 4*, PL 54, col. 151: „Petru este chip al tuturor Apostolilor, al tuturor celor ce stau în fruntea Bisericii şi al tuturor celor cărora li s-a transmis puterea de a ierta şi de a ține păcatele".

celui viu, dar nu explică rațiunea pentru care Biserica se zideşte pe Petru, în loc să rămână zidită pe Hristos, ca Dumnezeu şi om adevărat. Această rațiune constă în faptul că lumea naturală este transformată într-o realitate autonomă, închisă în ea însăşi, care se opune coborârii Fiului lui Dumnezeu în cadrul ei şi al Bisericii Sale. Datorită acestui fapt, Hristos rămâne izolat în lumea supranaturală, iar slujitorii Săi Îi țin locul pe pământ şi acționează „in persona Christi". Fără existența acestei autonomii nu se poate explica calitatea de „Vicar" pe care Conciliul I de la Vatican (1870) şi Conciliul II de la Vatican (1962-1965) au conferit-o urmaşilor lui Petru. Despre această autonomie a lumii naturale relatează Constituția „Gaudium et Spes" (cap. 2) a Conciliului II Vatican în termenii următori: „Dacă prin autonomia realităților terestre vrea să se spună că lucrurile create şi societățile însele au legi şi valori proprii, pe care omul trebuie să le învețe, să le cunoască puțin câte puțin, să le folosească şi să le organizeze, o astfel de experiență a autonomiei este deplin legitimă. Nu numai că ea este revendicată de oamenii timpului nostru, dar corespunde şi voinței Creatorului. Chiar în virtutea creației toate lucrurile sunt stabilite după consistența, adevărul şi propria lor excelență, cu rânduiala şi legile specifice; dar dacă prin autonomia temporalului vrea să se spună că lucrurile acestea nu depind de Dumnezeu şi că omul poate să dispună de ele fără referință la Creator, falsitatea unei astfel de opinii nu poate scăpa nimănui. Creatura fără Creator se ofileşte". Astfel, fie că este vorba de autonomie rău înțeleasă, fie că este vorba de autonomie bine înțeleasă, se porneşte de la autonomia lumii față de Creatorul ei. Este greu de înțeles modul în care lumea naturală ar putea deveni autonomă şi să renunțe la Dumnezeu, când se ştie că numai omul dispune de libertate de voință şi poate să se închidă în el însuşi şi să se despartă de Dumnezeu, după exemplul lui Adam. Marea primejdie pe care o constituie autonomia lumii naturale constă în faptul că aceasta se află la originea procesului de secularizare, care îndepărtează progresiv pe om de Creatorul său, fiindcă Dum-

nezeu nu mai este prezent în creația văzută, ci apare ca o realitate exterioară, care constituie o amenințare la adresa statutului de autonomie a omului și lumii naturale.

Biserica răsăriteană a rămas credincioasă Revelației divine, pentru că nu așază autonomia la baza lumii naturale, ci Logosul etern al Tatălui, prin Care au fost făcute toate (Ioan 1, 1-3). Căci El este Cel care le ține și le strânge pe toate împreună și pe fiecare în parte, în calitate de Pantocrator (Coloseni 1, 18), fără să lase ceva gol de prezența Lui, ci alcătuind din toate lucrurile văzute și nevăzute o ordine armonioasă a întregii creații, după bunăvoința Tatălui și prin lucrarea Duhului Sfânt. În calitatea sa de Logos etern al Tatălui, Fiul Se întrupează și vine întru ale Sale (Ioan 1, 11), ca să transfigureze omul și creația prin Biserică. Legătura organică dintre Hristos, Biserică și creație rezultă din binecuvântarea pe care episcopul o acordă poporului credincios în timpul Sfintei Liturghii, invocând pe Mântuitorul ca Pantocrator: „Doamne, Doamne, caută din cer și vezi, cercetează via aceasta pe care a zidit-o dreapta Ta și o desăvârșește pe ea"[7]. Această binecuvântare arată că Hristos este temelia Bisericii, fiindcă rămâne în același timp temelia creației în calitate de Pantocrator. Sfântul Apostol Pavel spune că el, Chefa și Apollo au semănat, dar Hristos este Cel care face să crească. Slujitorii sfințiți nu țin locul lui Hristos în Biserică, ci sunt mijloace prin care Hristos se face prezent în Biserică până la sfârșitul veacurilor, ca să renască spiritual și moral credincioșii pentru Împărăția lui Dumnezeu, din interiorul lor. Hristos rămâne temelia fundamentală a Bisericii numai în măsura în care este văzut ca Logos Creator și Mântuitor, adică Dumnezeu și om nedespărțit, prezent în Biserică până la sfârșitul veacurilor, ca să sfințească ontologic omul și creația.

7. *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur,* EIBMO, București, 2000, p. 137.

HRISTOS ȘI BISERICA

Hristos, Capul Bisericii

Pe bolta centrală a fiecărui locaș de cult ortodox, fie că este de dimensiuni mai mari sau mai mici, străjuiește icoana Pantocratorului, ca simbol al prezenței Sale și unității pe care Biserica și lumea le are în Hristos, Logos Creator și Mântuitor. Dacă Biserica răsăriteană păstrează legătura interioară dintre aspectul ei văzut și nevăzut, iar urmașii Apostolilor sunt împreună slujitori cu Hristos în Biserică, aceasta se datorează faptului că Hristos este prezent în viața Bisericii Sale până la sfârșitul veacurilor. Datorită constituției Sale teandrice, Hristos rămâne unit, după firea dumnezeiască, cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, iar după firea omenească rămâne unit cu oamenii[8]. Dacă Fiul lui Dumnezeu n-ar fi luat trup și nu l-ar fi îndumnezeit prin Înviere și Înălțare, ar fi lipsit inelul de legătură între Dumnezeu și creație, prin care iubirea lui Dumnezeu se revarsă peste noi, ca să ne atragă la unirea cu El în Treimea iubitoare (Ioan 17, 21). Această atragere a noastră în comuniunea de viață veșnică a Sfintei Treimi este rezultatul extinderii lui Hristos cu Trupul Său îndumnezeit în umanitate datorită puterii Duhului Sfânt de la Cincizecime. Biserica este Hristos extins cu trupul Lui îndumnezeit în umanitate, fapt pentru care umanitatea are imprimată în ea pe Hristos cu trupul lui îndumnezeit[9]. Cei doi factori, Hristos și umanitatea sunt atât de uniți în Biserică, încât Hristos și Biserica nu pot fi văzuți unul fără celălalt[10]. Prin întruparea Sa, Hristos devine Ipostasul fundamental al întregii umanități și creații adusă la starea de zidire nouă, care se înnoiește continuu din viața infinită a Cuvântului întrupat. În Hristos, ca Prunc născut fără de păcat,

8. *Ibidem*, p. 209.
9. *Ibidem*, p. 210.
10. *Ibidem*, p. 209.

s-a făcut începutul zidirii[11]. Cu toate că între Trupul asumat de Cuvântul lui Dumnezeu şi corpul umanităţii e o diferenţă infinită, există totuşi o adecvare între ele datorită întrupării Sale. În virtutea întrupării, Fiul lui Dumnezeu Se poate încadra în umanitate şi încadrează umanitatea în Sine, deschizându-i orizonturile infinite de lumină şi de viaţă dumnezeiască[12]. În virtutea constituţiei Sale teandrice, Hristos este Capul Bisericii, Care deschide întreaga umanitate către Dumnezeu.

Biserica, Trupul lui Hristos

Sfântul Apostol Pavel recurge la analogia dintre capul şi trupul omenesc pentru a explica legătura dintre Hristos şi Biserică. Această analogie este importantă din două puncte de vedere. Mai întâi, ea arată că Hristos este Capul Bisericii, Care plineşte Biserica ca Trup al Său. Căci El este Fiul lui Dumnezeu, pe Care Tatăl „L-a sculat din morţi şi L-a aşezat de-a dreapta Sa, întru cele cereşti, mai presus decât toată domnia şi stăpânirea şi puterea şi dregătoria şi decât tot numele ce se numeşte, nu numai în veacul acesta, ci şi în cel viitor. Şi toate le-a supus sub picioarele Lui şi, mai presus de toate, L-a dat pe El cap Bisericii", care este Trupul Lui (Efeseni 1, 20-23). Prin aceste afirmaţii, Apostolul Pavel vrea să arate că planul de mântuire al lumii aparţine Tatălui, căci Tatăl este mai mare decât Fiul în cadrul Sfintei Treimii. Însă acest plan a fost dus la îndeplinire de Tatăl prin Fiul, pentru că Fiul este Unul din Treime, Care S-a întrupat pentru viaţa şi mântuirea lumii. În măsura în care Apostolul vorbeşte despre Jertfa, Învierea şi Înălţarea Fiului de către Tatăl, în aceeaşi măsură vorbeşte de Hristos Care S-a jertfit, a înviat şi S-a înălţat la ceruri El însuşi, ca Dumnezeu şi om adevărat. Sfântul Pavel nu vorbeşte de Jertfa şi Învierea Domnului ca acte separate de Persoana Sa, ci de Hristos Care S-a jertfit şi a înviat

11. *Ibidem*, p. 212.
12. *Ibidem*, p. 214.

El însuşi (II Corinteni 2, 2), în virtutea legăturii inseparabile dintre Persoana şi opera Sa. În timp ce teologia contemporană separă opera de răscumpărare de Persoana Domnului, evitând orice afirmaţie referitoare la îndumnezeirea firii Sale umane, Apostolul Pavel identifică atât de profund opera de răscumpărare cu Persoana Mântuitorului, încât poate vorbi de „plenitudinea Dumnezeirii care sălăşluieşte trupeşte în El" (Coloseni 2, 9). Această identificare a operei de răscumpărare cu Persoana Domnului are o importanţă considerabilă pentru marele Apostol, fiindcă numai astfel Hristos rămâne Capul Bisericii Sale, pe care o plineşte cu puterea sfinţitoare a dumnezeirii Lui şi o preface în Templu sfânt. Căci după cuvântul Apostolului: „În El toată clădirea bine închegată creşte ca să fie un templu Sfânt al Domnului" (Efeseni 2, 21) . Căci „El este înainte de toate şi toate prin El sunt aşezate, şi El este capul trupului, adică al Bisericii, Cel ce este începutul, întâiul născut din morţi, ca să fie El Cel dintâi întru toate" (Coloseni 1, 17-18). Hristos este capul Bisericii, Cel ce plineşte Biserica ca Trup al Său din plenitudinea Dumnezeirii, Care sălăşluieşte trupeşte în El.

Apostolul Pavel spune însă un lucru de mare importanţă pentru înţelegerea relaţiei dintre Hristos şi Biserică, şi anume că „Biserica este plenitudinea Celui ce plineşte toate în toţi" (Efeseni 1, 23). Pe de o parte, Hristos plineşte Biserica prin puterea harului pe care îl comunică Bisericii din plenitudinea dumnezeirii Lui, pe de altă parte, Biserica contribuie şi ea la plinirea lui Hristos prin mădularele ei, căci mădularele „nu mai viază loruşi, ci Aceluia care pentru ele a murit şi a înviat" (II Corinteni 5, 15). Creştinii adaugă suferinţa lor la suferinţa lui Hristos, sau cum spune Apostolul Pavel: „Acum mă bucur de suferinţele mele pentru voi şi împlinesc, în carnea mea, lipsa necazurilor lui Hristos pentru trupul Lui, adică Biserica"(Coloseni 1, 24). Apostolul împlineşte suferinţa lui Hristos în trupul său prin lupta pe care o duce împotriva omului vechi, stăpânit de patimi, ca să devină om nou, prin moartea şi învierea tainică cu Hristos (Romani 6, 4). De aceea, el adresează creştinilor îndemnul: „Să nu mai

umblați de acum așa cum umblă păgânii, în deșertăciunea minții lor" (Efeseni 4, 17), „ci vă dezbrăcați de omul cel vechi, care se strică prin poftele amăgitoare" (Efeseni 4, 22), „îmbrăcându-vă în omul cel nou, care este făcut după chipul lui Dumnezeu, în dreptate și în sfințenia adevărului" (Efeseni 4, 24). Căci „cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele lui" (Galateni 5, 24). Dar Apostolul împlinește lipsa suferințelor lui Hristos și prin activitatea lui misionară, menită să adauge noi mădulare Bisericii ca Trup al lui Hristos, datorită comportamentului său profund creștin. „Căci lauda noastră este: mărturia conștiinței noastre că am umblat în lume, și mai ales la voi, în sfințenie și în curățenie dumnezeiască, nu în înțelepciune trupească, ci în harul lui Dumnezeu" (II Corinteni 1, 12). Creștinismul nu se dezvoltă prin acțiuni prozelitiste, izvorâte dintr-un individualism nestăpânit, și prin mijloace pământești, ci prin lepădarea de sine și urmarea lui Hristos. Sau cum spune Mântuitorul: „Oricine voiește să vină după Mine să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie"(Marcu 8, 34). Iar Apostolul Pavel se face ecoul acestor cuvinte ale Mântuitorului Hristos îndemnând pe păstoriții săi: „Fiți următori mie, după cum și eu sunt următor lui Hristos" (I Corinteni 11, 1), căci „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (Galateni 2, 20). Este adevărat că Hristos plinește Biserica Sa, dar și Biserica plinește lipsa suferințelor lui Hristos prin suferința celor care mărturisesc pe Hristos înaintea oamenilor

PREZENȚA ȘI LUCRAREA LUI HRISTOS ÎN BISERICĂ

Întreita slujire a Mântuitorului

Biserica se menține și înaintează în planul vieții care se hrănește din sfințenia, din îndumnezeirea și din Învierea lui Hristos. Hristos nu este în Biserica numai ca Cel care iradiază din El pu-

terea de jertfă și de înaintare spre înviere, ci continuă să fie în ea Arhiereul care Se aduce pe Sine ca jertfă în continuare, Învățătorul care Își răspândește învățătura despre Sine și despre mântuire și Păstorul nostru spre mântuire[13]. După ce a exercitat odată întreita Sa slujire, înainte de a fi dat ființă Bisericii, în vederea mântuirii obiective a tuturor, Hristos exercită aceste slujiri,profetică, împărătească și arhierească în Biserica Sa,până la sfârșitul veacurilor, ca să ne călăuzească prin preoți, prin cunoștință și prin viața de jertfă, spre învierea și viața de veci, pe calea mântuirii noastre personale. Prin continuarea întreitei Sale slujiri în Biserică, Hristos întreține cu Biserica și cu fiecare mădular în parte un dialog progresiv, prin Duhul Sfânt și preot, unde El însuși, Biserica și mădularele se află într-o stare activă[14]. Liturghia constituie mijlocul principal prin care Hristos desfășoară în Biserică, prin slujitorii Săi, întreita Sa slujire, în puterea Duhului Sfânt, pentru desăvârșirea credincioșilor.

După cum rezultă din rugăciunea pe care preotul o rostește înainte de citirea Sfintei Evanghelie, Hristos strălucește în inimile credincioșilor lumina cea curată a dumnezeirii Sale și deschide gândul lor spre înțelegerea evangheliceIor Sale propovăduiri[15]. Astfel, Hristos învață Biserica Sa în continuare, luminând-o în înțelegerea cuvintelor Lui și a lucrării Sale mântuitoare în contextul cultural al fiecărei epoci. El rămâne Învățătorul suprem care a îndemnat pe Apostoli să ducă cuvântul Lui la toate neamurile, după cum îndeamnă pe misionarii din orice timp să-L facă cunoscut ca Mântuitor în toată lumea. El îndeamnă pe părinți să-L facă cunoscut copiilor și pe toți credincioșii să se întărească reciproc în credința lor prin participarea la slujirea Lui învățătorească. Cei ce culeg mai mult din apa vie a învățăturii Lui, cu atât mai mult o dăruiesc și altora[16]. Ca Învățător, Hristos

13. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 230.
14. *Ibidem*, p. 230.
15. *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*, p. 137.
16. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 231.

conduce profetic credincioşii spre modelul propriei Lui vieţuiri şi al relaţiilor de frăţietate şi dreptate umană, ca relaţii specifice Împărăţiei cerurilor, unde umanul îşi va afla forma lui deplin realizată.

Aceeaşi rugăciune pe care preotul o adresează Mântuitorului înainte de citirea Sfintei Evangheliei pune în evidenţă şi slujirea împărătească pe care Hristos o desfăşoară în Biserică, atunci când auzim spunându-se: „toate poftele trupului călcând, vieţuire duhovnicească să petrecem, cugetând şi făcând cele ce sunt spre bună-plăcerea Ta"[17]. Din această rugăciune rezultă că Hristos ne ajută din interiorul nostru să biruim pornirile pătimaşe din fiinţa noastră, care tind să ne ţină departe de Dumnezeu prin obstacolele pe care le pun în calea străduinţei noastre pentru împlinirea voii Lui. El este Împărat, dar şi noi suntem chemaţi să ne împărtăşim de puterea Lui împărătească, biruind patimile din noi, ca să putem împărăţi cu El şi să ne eliberăm de lanţurile naturii, păcatului şi morţii. Sau cum spune Apostolul Pavel: „Dacă stăruim în răbdare, vom şi împărăţi împreună cu El" (II Timotei 2, 12). Prin puterea împărătească a lui Hristos credincioşii încetează de a mai fi robii patimilor din fiinţa lor şi află adevărata libertate de fii ai lui Dumnezeu.

Slujirea arhierească a lui Hristos în Biserică reiese cu prisosinţă din rugăciunea pe care preotul o adresează lui Hristos în timpul cântării heruvimice, în care se spune: „Să nu întorci faţa Ta de la mine, nici să mă lepezi dintre slujitorii Tăi, ci binevoieşte să-Ţi fie aduse darurile acestea de mine, păcătosul şi nevrednicul robul Tău, că Tu eşti Cel ce aduci şi Cel ce Te aduci, Cel ce primeşti şi Cel ce Te împarţi, Hristoase, Dumnezeul nostru, cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt"[18]. Prin darurile aduse de către credincioşi prin preot la altar, Hristos ne atrage prin Duhul Sfânt în propria Lui jertfă. El nu ne jertfeşte ca pe nişte obiecte, ci ne

17. *Ibidem*, p. 235.
18. *Ibidem*, p. 237.

atrage la o autojertfire activă, ca împărtăşindu-ne din starea Lui de jertfă să ne eliberăm de egoismul din noi şi să ne apropiem de Dumnezeu. Prin slujirea Sa arhierească, ca Jertfă şi Jertfitor, Hristos ne comunică în Biserică duhul stării Lui de jertfă, ca să putem intra la Tatăl ca jertfe cu bună mireasmă.

Preoţia generală a credincioşilor

Întreita slujire a lui Hristos în Biserică se adresează credincioşilor care alcătuiesc Biserica ca trup al Său. Datorită acestei lucrări a lui Hristos, omul credincios este în acelaşi timp împărat, prooroc şi preot ca şi Hristos: împărat, în virtutea stăpânirii peste patimi; preot, datorită dăruirii de sine, şi prooroc, ca un iniţiat al tainelor dumnezeieşti[19]. Temeiul pentru preoţia generală a credincioşilor şi slujirea pe care o au de îndeplinit sub cele trei aspecte ale ei, de mare importanţă pentru misiunea Bisericii în lume, se află în prima epistolă a Apostolului Petru, care spune credincioşilor: „Voi sunteţi seminţie aleasă, preoţie împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiţi în lume bunătăţile Celui ce v-a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată" (I Petru 2, 9). În felul acesta, toţi sunt preoţi şi jertfe în Biserică, toţi sunt învăţători şi călăuzitori spre mântuire ai lor şi ai altor credincioşi apropiaţi ai lor, sau şi ai altor oameni, dar neavând vreo o răspundere pentru comunitatea bisericească[20]. Rugăciunile pe care le fac credincioşii personal şi viaţa de jertfă pe care o practică pentru ei înşişi şi în relaţiile cu alţii îşi iau puterea din aducerea continuă a Jertfei lui Hristos şi din împărtăşirea de ea. Aceasta se face evident prin faptul că pe lângă rugăciunile individuale, pe lângă jertfele făcute pentru alte persoane, există rugăciuni şi jertfe ale credincioşilor care se alătură Jertfei lui Hristos numai prin cel sfinţit în vederea acestui scop,

19. *Ibidem*, p. 235.
20. *Ibidem*, p. 235.

adică prin preot, care are răspunderea pentru comunitatea bisericească[21]. Fiecare credincios în parte şi toţi împreună exercită cele trei slujiri ale Mântuitorului, dar numai pe plan personal, fiindcă pe plan comunitar răspunderea revine slujitorului sfinţit al lui Hristos.

Preoţia particulară şi slujitoare

Hristos lucrează asupra credincioşilor, prin întreita Sa slujire, datorită rolului de mijlocitoare pe care o are preoţia în viaţa Bisericii Sale. Rolul important al preoţiei slujitoare constă în faptul că omul nu poate intra prin sine în relaţie iubitoare nesfârşită cu Dumnezeu numai pe cale nevăzută, ci şi pe cale văzută, datorită preotului, care este semnul văzut al prezenţei nevăzute a lui Hristos în Biserică. Desigur, credincioşii pot oferi personal lui Dumnezeu anumite rugăciuni şi jertfe fără mijlocirea preoţiei slujitoare, dar jertfele oferite lui Hristos din partea întregii comunităţi nu se mai aduc în mod subiectiv de credincioşi, ca preoţie generală, ci prin slujitorul sfinţit în vederea acestui scop, în mod obiectiv. Credincioşii au mereu nevoie de preotul vizibil, deosebit de ei, pentru că au nevoie de Hristos ca Mijlocitor[22]. Acolo unde n-au existat astfel de slujitori sfinţiţi, care să personifice comunitatea înaintea lui Hristos în mod obiectiv, credincioşii s-au divizat într-o mulţime neînchipuită de comunităţi. Comunitatea credincioşilor se adresează lui Dumnezeu, prin mijlocirea lui Hristos, numai prin persoane sfinţite special în vederea acestui scop. Aceste persoane sunt preoţi sau slujitori ai lui Hristos şi ai Bisericii, cu răspundere pentru comunitate, care simbolizează prezenţa şi lucrarea reală a Mântuitorului în Biserică ca singurul Mijlocitor între om şi Dumnezeu. Fără preot relaţia omului cu Dumnezeu tinde să se mărginească doar la suflet, fără să aibă în vedere şi trupul. Astfel, preoţia generală a credin-

21. *Ibidem*, p. 236.
22. *Ibidem*, p. 237

cioşilor cu caracter individual sau subiectiv are nevoie de preoţia slujitoare a Bisericii pentru a se afla în comuniune obiectivă cu Hristos.

Persoanele rânduite ca să personifice comunitatea înaintea lui Dumnezeu nu-şi iau preoţia de la ei înşişi, aşa cum nici Hristos n-a luat-o de la Sine[23], ci de la Tatăl, ca să fie Mijlocitorul nostru înaintea lui Dumnezeu-Tatăl. Sau cum spune Apostolul Pavel: „Nimeni nu-şi ia cinstea aceasta singur, ci o ia dacă este chemat de Dumnezeu, cum a fost chemat şi Aaron. Tot aşa şi Hristos nu Şi-a luat singur slava de a fi Mare Preot, ci o are de la Cel ce i-a zis: „Tu eşti preot în veac după rânduiala lui Melchisedec"(Evrei 5, 4-5). Cu toate acestea, preotul nu se poate substitui lui Hristos pe pământ, fiindcă Hristos nu este un simplu om, ci Dumnezeu adevărat şi om adevărat, fără de Care nimeni nu se poate apropia de Tatăl şi nu se poate sfinţi cu adevărat. Cu toate că preotul reprezintă comunitatea înaintea lui Hristos, el nu poate primi preoţia din partea comunităţii, căci comunitatea este alcătuită din membri care nu sunt preoţi[24]. Comunitatea trebuie să admită că Hristos, în calitate de Cap al ei, este altceva decât ea ca trup al Lui. Biserica însăşi are nevoie de Hristos ca Mijlocitor, Care se face vizibil prin preotul slujitor[25]. Preotul este slujitorul sfinţit chemat să susţină dialogul obiectiv şi subiectiv între Hristos şi Biserică.

Cele trei trepte ale preoţiei

Înainte de Înălţarea Sa la cer, Mântuitorul a trimis pe Sfinţii Apostoli să propovăduiască Evanghelia la neamuri şi să boteze în numele Sfintei Treimi, aşa cum a fost trimis şi El de Tatăl. „Apostolii ne-au binevestit, fiind trimişi de Iisus Hristos, iar Hristos a fost trimis de Dumnezeu. Hristos este de la Dumnezeu,

23. *Ibidem*, p. 236.
24. *Ibidem*, p. 237.
25. *Ibidem*, p. 238.

şi Apostolii de la Hristos"[26], spune Clement Romanul. Misiunea Apostolilor a fost aceea de a răspândi sămânța Evangheliei la neamuri şi de a întemeia comunități locale, ca martori direcți ai Învierii Lui. Ei nu au urmaşi, dar ca deținători ai plenitudinii harului întregii slujiri mântuitoare în Biserică, Apostolii au lăsat pe episcopi ca urmaşi într-o succesiune neîntreruptă. După cuvântul Sfântului Ignatie Teoforul, episcopii urmează Apostolilor ca „Iisus Hristos Tatălui", continuând lucrarea lor în comunitățile locale[27]. Clement Romanul spune că: „Apostolii predicând în țări şi oraşe... au pus începutul Bisericilor, cercând în Duhul pe episcopii şi pe diaconii celor ce aveau să creadă în Hristos... Au aşezat pe cei mai înainte pomeniți şi le-au rânduit că dacă vor adormi să le urmeze în slujba lor sfântă (Liturghia) alți bărbați încercați"[28]. Episcopii au rolul de a păzi aceeaşi învățătură de credință şi acelaşi har mântuitor pe care le-au primit de la Apostoli, iar Apostolii, de la Hristos[29]. Astfel, episcopii sunt urmaşii Sfinților Apostoli şi părtaşi ai aceluiaşi har arhieresc şi ai aceleiaşi învățături, pentru a stărui în aceeaşi comuniune de totdeauna cu Hristos, ca păzitori ai Bisericii.

Faptele Apostolilor (6, 20, 28; 11, 29-30; 14, 23; 15, 2, 4, 23; 21, 8), ca şi epistolele pauline (I Timotei 3, 1-13; 5, 17) atestă existența distinctă şi complementară a celor trei slujiri sacerdotale, instituite prin punerea mâinilor. Sfântul Ignatie Teoforul va explica pe larg, în secolul următor, simbolismul episcopului, preotului şi diaconului. Fiecare episcop este hirotonit de mai mulți episcopi, în numele întregului episcopat, şi primeşte acelaşi har şi aceeaşi învățătură pe care le-au avut toți Apostolii şi toți episcopii. Ei împărtăşesc preoților, şi prin aceştia credincioşilor din eparhia lor, acelaşi har şi aceeaşi învățătură neschimbată a întregii Biserici . Preoții îşi exercită funcția sacerdotală în unitate deplină cu episcopii şi alcătuiesc împreună cinul preoțesc, care are răspundere în Biserica locală. Preotul primeşte de la episcop răspunderea pentru o parohie, iar diaconii se află în serviciul episcopilor. Deşi nu pot săvârşi Tainele, diaconii au diferite funcții în Biserică, mai ales predicarea Evangheliei. Fiecare episcop este urmaşul tuturor Apostolilor, căci fiecare Apostol se află în comuniune cu toți ceilalți Apostoli . În Biserica Ortodoxă toți episcopii sunt egali între ei şi îşi desfăşoară activitatea în Bisericile locale, împreună cu preoții şi diaconii, în legătura comuniunii cu Acelaşi Hristos, Capul Bisericii ca Trup al Său.

26. Sf. Clement Romanul, *I Corinteni* 42, 1-4; 44, 2.
27. Sf. Ignatie Teoforul, *Către Efeseni*, 3, 2.
28. Sf. Clement Romanul, *op.cit.*, 42-44.
29. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op..cit.*, p. 238.

Succesiunea apostolică

Succesiunea neîntreruptă a harului vine de la Apostoli, dar râul harului şi al dragostei nesfârşite a lui Hristos vine nu numai din trecut, din persoanele care au mijlocit-o, în mod orizontal, printr-un şir neîntrerupt de intermediari, ci din Hristos însuşi, ca unic Mijlocitor, Care Îşi comunică prin har iubirea Sa față de Tatăl şi față de cei ce primesc Tainele. Succesiunea înseamnă că acelaşi Hristos, Care a lucrat începând de la Apostoli în toți episcopii de până acum, lucrează prin mijlocirea rugăciunilor episcopilor care hirotonesc şi asupra noului hirotonit şi va lucra şi prin Tainele ce le va săvârşi el ca episcop. Hristos este o prezență directă pentru noul episcop, dar rămâne Acelaşi care a fost prezent direct şi pentru episcopii din tot trecutul[30]. Hristos rânduieşte, în mod direct, pe episcop, preoți şi diaconi, prin episcop şi prin Duhul Sfânt, ca să le comunice lor şi credincioşilor, ca Jertfă şi Jertfitor, iubirea nesfârşită a lui Dumnezeu în mod direct şi obiectiv[31]. Există astăzi tendința de a transforma relația dintre Hristos şi comunitate într-o relație pur subiectivă, fapt pentru

30. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 239.
31. *Ibibem*, p. 239.

care se renunță la caracterul obiectiv al succesiunii apostolice, după cum tot astăzi există și tendința de a pune un accent așa de mare pe caracterul obiectiv al succesiunii apostolice, încât harul nu mai vine de sus, de la Hristos, ci de la Apostoli. În virtutea succesiunii apostolice, preotul rămâne însă simbolul văzut al prezenței nevăzute a lui Hristos în Biserică. Succesiunea apostolică vine din trecut, de la Apostoli, dar harul vine de fiecare dată de sus, de la Hristos însuși, fiindcă rolul succesiunii apostolice este cel de a asigura de-a lungul veacurilor aceeași prezență a lui Hristos în Biserică.

Relația dintre preot sau episcop și Hristos nu se poate reduce la o formulă simplistă, nici din alt punct de vedere. Cel ce celebrează prin episcop sau preot Euharistia este Hristos însuși. Hristos este în Liturghie nu numai Jertfă, ci și Jertfitor. Ca atare, Hristos nu este jertfit propriu-zis de episcop sau de preot, ci Se jertfește Hristos însuși. El este „Cel se sfărâmă și nu Se desparte". El Se dăruiește celor ce se împărtășesc „prin mâna Lui atotputernică". Prefacerea darurilor în Trupul și Sângele lui Hristos se săvârșește prin Duhul lui Hristos, dar pe Duhul Îl trimite Hristos, iar împreună cu Duhul este și El prezent. Pentru zidirea sufletească a credincioșilor este de dorit ca preoții și episcopii să aibă o viață duhovnicească exemplară, ca să nu smintească pe credincioși. De aceea preoții trebuie să se aducă ca jertfă împreună cu Hristos. Cu toate acestea, Hristos nu-Și face dăruirea lui prin Taine dependentă de vrednicia preotului și a episcopului, întrucât nevrednicia lor nu este nevrednicia lui Hristos și a Bisericii ca trup al Lui[32]. Sfântul Ioan Gură de Aur zice că Hristos "lucrează prin toți (preoții și episcopii) pentru a mântui poporul, chiar dacă ei ar fi nevrednici"[33]. Întrucât preoția slujitoare este mai mult o mediere transparentă a lui Hristos

32. *Ibidem*, p. 245.

33. *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*, EIBMO, București, 2000, p. 102.

decât o impropriere personală a ei de către slujitor, Hristos apare ca Săvârșitorul Sfintei Liturghii, Care lucrează asupra credincioșilor chiar dacă există preoți nevrednici.

Sfântul Grigore de Nazianz spune că „preotul este împreună slujitor cu Hristos"[34] pentru două motive. Mai întâi, fiindcă mijlocirea preotului își trage eficacitatea ei din mijlocirea lui Hristos. De aceea, el trebuie să se silească să-și identifice judecata și atitudinea sa față de credincioși cu cea a lui Hristos și să nu identifice pe Hristos cu propria lui judecată și atitudine. Chiar dacă puterea lui Hristos se exercită prin preot independent de vrednicia lui, nu înseamnă că acesta trebuie să se folosească arbitrar de puterea care se exercită prin el. Subiectivitatea umană trebuie să se identifice cu obiectivitatea blândeții, smereniei și responsabilității lui Hristos[35]. Apoi, preotul este împreună-slujitor cu Hristos și pentru faptul că el îndreaptă rugăciunea comunității și pe a lui personală către altarul de sus, pentru ca Hristos să coboare în mijlocul credincioșilor Săi și să-i sfințească prin preot cu puterea dumnezeiască a preacuratului și scumpului Său Trup și Sânge. Cu toate că el este cel care ocazionează prin rugăciuni lucrarea lui Hristos, preotul trebuie să creadă și să se roage mai mult decât ceilalți credincioși, fiindcă lucrarea harului din Taine nu este a lui, ci a Duhului lui Hristos. Departe a se mândri cu săvârșirea unor Taine atât de mari, el trebui să slujească pe Hristos cu smerenie și cutremur mare: „Doamne,trimite mâna Ta din înălțimea locașului Tău și mă întărește spre slujba ce-mi este pusă înainte, ca neosândit stând înaintea înfricoșatului Tău altar să săvârșesc slujba cea fără de sânge"[36]. Succesiunea apostolică arată că preoții și episcopii trebuie să dea dovadă de smerenie

34. Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvântarea II apologetică*, PG 35, col. 481 A.

35. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăiloae, *op.cit.*,p. 245.

36. *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*, p. 102.

înaintea lui Hristos, pentru că Hristos este Cel ce ridică pe credincioşi la viaţa de comuniune trinitară (Ioan 17, 21).

Sfinţii Părinţi leagă strâns slujirea învăţătorească şi cea pastorală de slujirea preoţească, săvârşitoare a Tainelor. Mirenii îşi pot da învăţături şi îndemnuri de la persoană la persoană, dar răspunderea pentru luminarea întregii comunităţi în întreaga învăţătură a lui Hristos o au episcopii şi preoţii. Prin învăţătură se apără Trupul lui Hristos de contestări străine şi erori doctrinare. „Căci pregătirea noastră nu este spre un singur fel de luptă, ci acest război este variat şi este purtat de mulţi vrăjmaşi. De aceea trebuie să apărăm cetatea din toate părţile"[37]. Cea mai mare parte a tratatelor despre preoţie ale Sfinţilor Ioan Gură de Aur şi Grigore de Nazianz este dedicată datoriei preotului de a învăţa să conducă pe oameni la Dumnezeu. Toată învăţătura pe care o dă episcopul sau preotul trebuie să se refere la relaţia omului cu Dumnezeu, căutând să intensifice această relaţie şi să-l pregătească pe om pentru ea, ajutându-l să se purifice de patimi, de egoism şi de tot ce-l mărgineşte şi-l închide în sine şi în lumea aceasta[38]. Datorită acestui fapt, episcopul sau preotul trebuie să dea dovadă de o temeinică cunoaştere a adevărului de credinţă şi să se curăţească el însuşi ca să poată curăţi şi sfinţi pe păstoriţii lor. Succesiunea apostolică subliniază faptul că învăţătura preotului sau a episcopului trebuie să fie legată de curăţia şi sfinţenia lor personală, pentru că numai astfel se poate vorbi în chip vrednic de crezare despre o învăţătură care mântuieşte.

Slujirea învăţătorească şi conducătoare a episcopului şi preotului este strâns legată de săvârşirea tainelor, întrucât apropierea omului de Dumnezeu nu se poate înfăptui fără venirea harului în el , ca putere a lui Dumnezeu. Un episcop nu poate avea în Biserică primatul infailibilităţii în domeniul învăţăturii, fără suportul unei taine particulare care să-i confere această calitate. Un

37. Sf. Grigore de Nazianz, *op. cit*, col. 423.
38. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 246.

episcop nu poate decide singur în materie de învăţătură, sau de conducere bisericească, fără să primească un har deosebit printr-o taină specială. În Noul Testament nu există nici un caz în care vreun episcop, fie el şi Petru, să se fi prevalat de un primat care să-i permită să poruncească Sfinţilor Apostoli. Dimpotrivă, vedem că Pavel nu caută să poruncească lui Tit şi Timotei, pe care i-a rânduit episcopi, de pe poziţia superioară a vreunui primat, ci se mulţumeşte să le dea doar sfaturi[39]. Apoi, trebuie să avem în vedere că Pavel nu s-a prevalat în faţa Apostolilor de faptul că a primit Evanghelia lui Hristos printr-o revelaţie de sus, ci s-a dus cu multă smerenie la Ierusalim, ca să vadă dacă Evanghelia primită de el corespunde cu Evanghelia pe care Apostolii au primit-o de la Hristos în timpul activităţii Sale pământeşti. Căci în tot corpul lucrează Hristos ca Arhiereu-Miel, ca Învăţător şi Păstor, prin mijlocirea vizibilă a preoţiei. În lumina succesiunii apostolice, infailibilitatea nu este apanajul unei persoane, în mod individual, ci aparţine Bisericii întregi în legătura comuniunii dintre membrii ei.

Dacă preotul ţine în unitate o comunitate liturgică, adunând pe toţi membrii ei, cu rugăciunile lor, în jurul Jertfei Domnului, episcopul menţine unitatea între preoţii unei Biserici locale, reprezentând pe Hristos în acea unitate mai largă a Bisericii dintr-un anumit teritoriu. Reprezentând pe Hristos în acea unitate mai largă a Bisericii, el hirotoneşte pe preoţii din cuprinsul ei. Apoi, prin comuniunea pe care fiecare episcop o are cu toţi episcopii se menţine unitatea întregii Biserici. Dar episcopii rămân şi ei, ca persoane umane, încadraţi în comunitate, ca mădulare ale trupului lui Hristos, fiindcă legea comuniunii e valabilă pentru toţi. De aceea relaţia între preotul şi episcopul slujitor şi comunitate nu se poate reduce la o singură formulă. El este şi mijlocitor al lui Hristos, dar şi membru al Bisericii ca trup al lui Hristos. Nici un episcop nu se singularizează, nu devine substitut văzut şi exclu-

39. *Ibidem*, p. 246.

siv al unicului ei cap, Hristos[40]. Acelaşi Hristos este prezent în toţi membrii Bisericii, unindu-i ca pe un corp al Său în infinitatea iubirii Sale faţă de Tatăl şi a Tatălui faţă de ei. Acolo unde Biserica a devenit dependentă de oameni, unitatea Bisericii s-a pulverizat în numeroase denominaţiuni creştine, care provoacă confuzie şi dezorientare în rândul credincioşilor. În virtutea succesiunii apostolice, misiunea episcopului este de a păstra unitatea Bisericii în Hristos, unicul Cap al Bisericii văzute şi nevăzute.

Biserica este în totalitatea ei corpul sobornicesc al lui Hristos, în care El Îşi exercită întreita Sa slujire, ca Învăţător, Arhiereu şi Păstor. Biserica este infailibilă fiindcă infailibil este Hristos, iar El exercită întreita Lui slujire în ea ca întreg [41]. Hristos învaţă prin toate mădularele trupului Său tainic, căci în toate lucrează şi în toate se luminează înţelesul acestei lucrări prin treptele ierarhiei, şi în mod special prin episcopat. Căci în tot corpul lucrează Hristos ca Arhiereu-Miel, ca Învăţător şi Păstor[42]. Episcopatul ia în materie de credinţă hotărâri în mod infailibil pentru că le ia în comuniune cu întreaga Biserică, ţinând seama de gândirea Bisericii legată de viaţa ei în Hristos. Comuniunea fereşte nu numai pe fiecare episcop, ci şi pe toţi împreună de veleităţile dictatoriale în Biserică. Intercondiţionarea reciprocă dintre episcopi, dar şi faptul că episcopii caută împreună acordul între ei, în acord cu Tradiţia de totdeauna a Bisericii, au constituit o stavilă de netrecut în faţa veleităţilor de dominaţie sau stăpânire[43]. Istoria Bisericii Ortodoxe dovedeşte că practica sinodalităţii, pe care a moştenit-o de la Sfinţii Apostoli, a ferit-o de schimbări în materie de credinţă, pe care deciziile de unul singur le-a adus în alte Bisericii. În astfel de cazuri, tradiţia vie a

40. *Ibidem*, p. 242.
41. *Ibidem*, p. 249.
42. *Ibidem*, p. 248.
43. *Ibidem*, p. 250.

Bisericii şi practicarea ei, legată de viaţa sacramentală şi spirituală a omului, a fost înlocuită de speculaţia raţională individuală, ruptă de viaţa Bisericii, care s-a soldat cu fărâmiţarea Bisericii. În sinoadele ecumenice, episcopii semnau întotdeauna o hotărâre dogmatică bazându-se pe credinţa şi pe viaţa sacramentală a Bisericilor lor, moştenite prin tradiţie[44]. Formulele dogmatice sunt expresia concisă a acestei credinţe trăită în Biserică. Aceste formule s-au putut încadra în cântările şi rugăciunile Bisericii, iar rugăciunile şi cântările Bisericii dau expresie credinţei cele adevărate, pe care Biserica a păstrat-o nealterată peste veacuri. Fiecare episcop şi toţi împreună sunt limitaţi de Hristos şi Biserică în exercitarea dreptului de hotărâre în materie de credinţă[45]. Succesiunea apostolică ne arată că Biserica şi sobornicitatea ei constituie condiţia sinodalităţii episcopale.

ÎNSUŞIRILE BISERICII

Simbolul de credinţă ne arată că Biserica este una, sfântă, sobornicească şi apostolească. Pentru a înţelege importanţa acestor însuşiri ale Bisericii pentru teologia ortodoxă, trebuie să avem în vedere ordinea raţională a creaţiei, care îi conferă o dimensiune ontologică în lumina Logosului etern şi înfăţişează pe Hristos, Logosul întrupat, ca izvor nesecat al unităţii, sfinţeniei, sobornicităţii şi apostolicităţii Bisericii.

Unitatea Bisericii

Unitatea Bisericii este dată în Hristos, Unicul ei Cap, Care rămâne deasupra Bisericii, ca trup al Său, pentru a înălţa pe credincioşi la viaţa comuniunii trinitare, dar Care coboară şi în Biserică, prin Duhul Sfânt, ca să contribuie la dezvoltarea Bisericii

44. *Ibidem*, p. 250.
45. *Ibidem*, p. 250.

ca Trup al Său. Unitatea Bisericii este rezultatul coborârii lui Hristos în viața Bisericii pentru a o hrăni și dezvolta permanent din izvorul vieții veșnice pe care i-o comunică, în calitate de Cap al ei, prin Duhul Sfânt. Numind pe Hristos „Cap al Bisericii", Sfântul Apostol Pavel precizează că prin aceasta trupul e plinit și hrănit în creșterea și armonizarea lui, adică este mântuit de Hristos. Hristos este Capul trupului în sensul că în acest trup se trăiește viața cea nouă după Hristos în Duhul Sfânt și în El se procură harul, mântuirea și viața dumnezeiască a Capului pentru toate mădularele trupului. În „Capul Hristos" se deschide orizontul infinității lui Dumnezeu, iar trupul Bisericii primește prin El putere de viață și de iubire unificatoare din această infinitate. Biserica este înțeleasă ca unitate a vieții harismatice, întrucât ea este organismul viu, unitar, intern, trupul lui Hristos, din al cărui Cap curge viața duhovnicească cea nouă în toate mădularele trupului prin lucrarea Duhului. Datorită lui Hristos, în calitate de Cap, Biserica formează o unitate duhovnicească, un organism unitar viu, divin și omenesc[46]. Hristos este Mântuitorul Bisericii și al umanității adunate în El[47], Dumnezeu și Om adevărat, Care coboară în Biserică pentru ca Biserica să-și afle unitatea și diversitatea ei în Treime. Desigur, unitatea Bisericii nu este numai unitate interioară fără să fie și unitate exterioară. Unitatea exterioară a Bisericii se întemeiază pe mărturisirea aceleiași credințe apostolice, pe administrarea aceloraşi Taine și pe practicarea aceleiași organizări canonice. Dar unitatea Bisercii nu este unitate juridică, pur exterioară, ci expresia unității ei ontologice și interioare în Hristos. *Unitatea Bisericii are caracter ontolgic, fiindcă nu este unitate de jos, juridică, ci unitate de sus, în Hristos, Logosul întrupat, Care revarsă în ea puterea unificatoare a Treimii prin Duhul Sfânt, după bunăvoința Tatălui*[48].

46. *Ibidem, p.* 256.
47. *Ibidem*, p. 213.
48. *Ibidem*, p. 266.

Sfințenia Bisericii

Sfântul Apostol Pavel spune că Iisus Hristos este Mântuitorul lumii și Arhiereu veșnic, după rânduiala lui Melchisedec. Dacă în Legea Veche „s-a ridicat un șir de preoți, fiindcă moartea îi împiedica să dăinuiască, aici însă, în Legea Nouă, Iisus, prin aceea că rămâne în veac, are o preoție netrecătoare. Pentru aceasta și poate să mântuiască desăvârșit pe cei ce se apropie printr-Însul de Dumnezeu, căci pururea e viu ca să mijlocească pentru ei"(Evrei 7, 23-25). Nimeni nu poate avea acces la Tatăl fără să se purifice și să se sfințească în Hristos, ca Arhiereu veșnic, fiindcă El este Cel ce aduce și Se aduce jertfă Tatălui și tot El este Cel ce purifică și sfințește pe credincioși. Biserica este sfințită de sfințenia lui Hristos și constituie mediul extinderii lui Hristos și al sfințeniei firii Sale umane peste creația umană, ca să împace cu Sine toată lumea împărțită[49]. Hristos este Arhiereul veșnic care ne atrage, prin Duhul Sfânt, în starea Sa de jertfă și înviere, ca să devenim și noi jertfe bineplăcute Tatălui. Sfântul Chiril al Alexandriei spune că: „Nimeni nu se poate apropia de Dumnezeu fără să se sfințească prin jertfă și dăruire de sine"[50]. Jertfa de pâine și vin pe care credincioșii o aduc la biserică și pe care preotul o oferă Tatălui la altar este mijlocul prin care Hristos ne atrage în jertfa Sa bineplăcută Tatălui. Jertfa Bisericii este asumată de Hristos Însuși și prefăcută de El prin preot și sfințenie bineplăcută Tatălui. Prin jertfa euharistică Hristos ne ajută să învingem egoismul din ființa noastră.

Prin Sfânta Euharistie și Duhul Sfânt, Hristos ne comunică puterea sfințitoare a harului necreat. Prin Trupul Lui pnevmatizat, Hristos ne comunică în Biserică sfințenia Lui și puterea de a deveni mereu mai sfinți, tot mai deschiși curățirii și iubirii

49. *Ibidem*, p. 270.
50. Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh și Adevăr*, Cartea IX, PG 68, col. 625B.

nesfârşite a lui Dumnezeu, liberi de orice egoism, care duce la separaţie. În momentul în care Biserica devine dependentă de oameni pierde puterea harului necreat şi puterea de a sfinţi real firea umană. Sfinţenia se realizează în comuniunea Bisericii, unde murim faţă de egoism şi renaştem la viaţa cea nouă şi sfântă a Treimii cu Hristos însuşi, prin harul necreat al Cincizecimii împărtăşit de Duhul Sfânt. Asemenea lacului din Vitezda, Biserica ne vindecă de infirmităţile noastre spirituale fără să se contamineze de păcate omeneşti. Sfinţenia Bisericii stă în strânsă legătură cu unitatea ei. Cu cât Biserica este mai unită cu Hristos, cu atât e mai sfântă în calitate de trup al lui Hristos prin harul necreat. Păcatul divide, sfinţenia uneşte[51]. Mântuitorul a spus că: „cine mănâncă Trupul Meu şi bea Sîngele Meu, rămâne în Mine şi Eu rămân în El" (Ioan 6, 56). Sfânta Euharistie este mijlocul prin care Hristos Se sălăşluieşte în adîncul fiinţei noastre ca să ne sfinţească din interior şi să ne ridice la viaţa mai presus de fire a Sfintei Treimi. *Într-o lume secularizată, cu caracter antropocentric, Logosul întrupat ne sfinţeşte şi ne susţine din interiorul nostru că să rămânem deschişi iubirii şi comuniunii cu Dumnezeu, cu semenii şi cu natura înconjurătoare.*

Sobornicitatea Bisericii

Din ziua Cincizecimii, când Duhul Sfânt S-a coborât, sub chipul limbilor de foc, peste fiecare Apostol în parte şi peste toţi împreună, Biserica constituie o extensie a comuniunii trinitare, prin Fiul întrupat, la nivelul harului necreat şi sfinţitor, care se reflectă în organizarea sinodală sau conciliară a Bisericii Ortodoxe. Sinodul episcopilor are menirea de a apăra învăţătura de credinţă şi de a formula dogmele de credinţă împotriva sfidărilor care pot veni din Biserică sau din afara ei. Dar hotărârile Sinodului sunt considerate ca infalibile numai atunci când sunt primite, fără opoziţie, de poporul credincios, fiindcă numai Biserica în totalitatea mădularelor ei rămâne „stâlp şi temelie a adevărului". Sobornicitatea de care se vorbeşte astăzi pune în evidenţă faptul că adevărul este rezulatul comuniunii în iubire. Acest termen exprimă modul sinodal de păstrare a învăţăturii Bisericii la nivel episcopal, dar şi modul general comunitar al practicării învăţăturii. Toată Biserica este un Sinod permanent, o comuniune, o convergenţă şi o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei, căci numai în această stare se păstrează şi se valorifică bunurile ei spirituale. În timpul nostru această sinodalitate generală e redată prin ideea de comuniune, care implică pe cea de complementaritate în Hristos[52], ca centru de gravitaţie al Bisericii în calitate de Cap al ei. Sinodalitatea este parte integrantă din structura sobornicească a Bisericii în care se oglindeşte comuniunea mai presus de fire a Sfintei Treimi.

Biserica este un întreg organic în care fiecare mădular lucrează pentru susţinerea corpului. Sfinţii Părinţi au clarificat ideea despre prezenţa Bisericii în fiecare mădular dezvoltând viziunea Sfântului Pavel despre diferitele daruri ale mădularelor în corpul lui Hristos, provenite de la Duhul Sfânt şi susţinute de El, şi despre conlucrarea dintre mădulare în cadrul corpului lui Hristos. Pornind de la afirmaţia Apostolului Pavel: „Dacă suferă un mădular, suferă toate mădularele", Sfântul Ioan Gură de Aur insistă atât asupra diversităţii mădularelor, cât şi asupra legăturii reciproce dintre ele, spunând că: „Fiecare dintre mădulare are în acelaşi timp şi o lucrare proprie, şi una comună, astfel că lucrarea fiecărui mădular e susţinută de întreg şi contribuie la îmbogăţirea întregului"[53]. Catolicitatea, înţeleasă ca întregime cantitativă şi calitativă, constituie scopul Bisericii, ca să crească în Hristos la măsura plinătăţii Lui, Cel care este capul Bisericii[54]. Aşa se va

51. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 271.

52. *Ibidem*, p. 283.
53. *Ibidem*, p. 287.
54. *Ibidem*, p. 287.

întregi plinătatea Bisericii, care este puterea ce tinde să cuprindă toată omenirea şi întreg cosmosul în sânul ei şi să recapituleze toate în Hristos[55]. Sobornicitatea nu este nici unitate fără diversitate şi nici diversitate fără unitate. Dacă prin însuşirea unităţii se afirmă că Biserica este una, prin însuşirea sobornicităţii se arată că natura unităţii este comuniunea, menţinută prin convergenţa unanimă a membrilor ei, în Hristos. Scopul ecumenismului ortodox nu este de a-şi extinde dominaţia asupra celorlalte confesiuni creştine, ci de a rămâne în dialog cu ele, ca să-L descopere pe Hristos integral în propriul lor cadru eclesial.

Structura sinodală sau sobornicească a Bisericii Ortodoxe are caracter complex. Pe lângă episcopii, mitropoliţii şi patriarhii Bisericilor autocefale, care manifestă unitatea Bisericii la nivel local, regional sau naţional, există şi Patriarhul ecumenic, care exprimă unitatea universală a Bisericii Ortodoxe. Această structură conciliară a fost comună atât Bisericii din Răsărit,cât şi celei din Apus pe parcursul primului mileniu de istorie creştină, şi tot ea va fi temeiul pentru reconcilierea şi unirea celor două Biserici ale lui Hristos. Aceasta cu atât mai mult cu cât Conciliul II Vatican a pus în circulaţie conceptul de colegialitate episcopală, care constituie un pas important pe calea apropierii dintre Biserica Apuseană şi cea Răsăriteană în privinţa primatului. Căci rolul primatului nu este acela de a se transforma în episcop universal în locul lui Hristos, în defavoarea episcopilor locali, ci ca să fie "primus inter pares", pentru a fi simbolul unităţii universale pe care Biserica o are în Hristos. Aserţiunea că Bisericile Ortodoxe ar reprezenta o pluralitate lipsită de unitate este lipsită de orice temei. După cum observă André Halleux: „În spiritul canonului 34 apostolic, unanimitatea colegiului episcopal în credinţă, speranţă şi iubire, sau în mărturie şi diaconie, nu rezultă dintr-o „putere" unilaterală a primatului asupra sinodului său, ci dintr-un raport de reciprocitate activă între sinod şi primat, care pre-

55. *Ibidem*, p. 287.

zidează în iubire. Atâta vreme cât această reciprocitate nu va fi recunoscută Bisericii Ortodoxe de către Biserica Romano-Catolică, deplina comuniune dintre ele nu va putea, din nefericire, să fie restabilită, ca răspuns la rugăciunea Domnului pentru unitatea ucenicilor Săi"[56]. Este adevărat că există uneori tensiuni între anumite Biserici ortodoxe, dar unitatea dintre ele nu s-a rupt, fiindcă sobornicitatea este înscrisă în constituţia ei ontologică. În lumina Sfintei Treimi, fiecare Biserică locală este expresia Bisericii universale, şi toate Bisericile locale alcătuiesc împreună comunitatea Bisericii universale. Caracterul ontologic al sobornicităţii practicate de Biserica Ortodoxă depăşeşte opoziţia dintre Biserica locală şi cea universală şi se manifestă prin exerciţiul conciliarităţii în cadrul fiecărei Biserici autocefale, pe plan local, şi în cel al relaţiei dintre Bisericile autocefale, pe plan universal sau ecumenic.

Această comuniune sobornicească a stat la baza unităţii creştine din primul mileniu şi tot ea va sta la baza viitoarei unităţi creştine, fiindcă ea constituie unicul model al unităţii creştine, a cărui origine o găsim în Sfânta Treime. Mişcarea ecumenică a apărut aproape cu un secol în urmă şi mulţi au sperat şi mai speră încă în rolul pe care îl are pentru refacerea unităţii creştine, după cuvântul Mântuitorului, Care s-a rugat Tatălui ca: „toţi să fie una". Cauza principală a crizei care confruntă ecumenismul contemporan constă în dualismul ireductibil dintre lumea naturală şi cea supranaturală, care a dat naştere tuturor dilemelor ce stau în calea unităţii creştine. Dilema dintre Iisus al istoriei şi Hristos al slavei, cea dintre Biserica văzută sau nevăzută, sau cea dintre Bisericile particulare şi Biserica universală sunt rezultatul acestui dualism. Ecumenismul ortodox consideră că aceste dileme pot fi depăşite în lumina Logosului Creator şi Mântuitor, Care îmbrăţişează Biserica şi creaţia prin ordinea universală a lumii

56. André Halleux, "La collegialité dans l'Eglise ancienne", în *Revue Théologique de Louvain-la-Neuve*, 1993, fasc. 4, p. 452.

văzute şi nevăzute, care vine din El şi se întoarce în El ca în Centrul ei firesc de gravitaţie. În această lumină, toate confesiunile creştine au o relaţie cu Hristos, dar această realaţie nu este deplină atâta vreme cât Bisericile creştine vor face abstracţie de Logosul etern al Tatălui, ca parte integrantă a adevărului de credinţă revelat. Unitatea Bisericii nu poate fi despărţită de unitatea cosmosului, fiindcă ambele sunt rezultatul gândirii trinitare, care îmbină unitatea cu diversitatea după chipul comuniunii supreme a Sfintei Treimi.

Apostolicitatea Bisericii

Apostolicitatea are trei componente principale. În primul rând, mărturia Apostolilor despre Învierea lui Hristos este prima temelie pe care a început să se clădească şi pe care continuă să se clădească Biserica. Dacă n-ar fi fost credinţa şi mărturia Apostolilor despre Învierea Domnului, n-ar fi putut lua fiinţă şi n-ar fi putut dăinui Biserica. Apostolii formează primul grup de oameni care au crezut în dumnezeirea lui Hristos, credinţă întărită decisiv datorită faptului că L-au văzut pe Domnul înviat din morţi[57]. În al doilea rând, formularea apostolică a învăţăturii Lui, precum şi chipul real al lui Hristos, aşa cum ne-a rămas de la Sfinţii Apostoli, constituie redarea cea mai fidelă a acestei învăţături creştine şi rămân baza permanentă şi neschimbată a acestei credinţe. Ca nişte adevărate organe ale Revelaţiei în Hristos, Apostolii au pus în evidenţă infinitatea dumnezeiască a Persoanei Lui şi a umanităţii Lui unice. Apostolii au arătat că: „Hristos rămâne acelaşi, ieri, astăzi şi mâine". Prin Apostoli cunoaştem pe Hristos aşa cum a fost în realitate şi cunoaştem învăţătura prin care El însuşi S-a tălmăcit pe Sine şi a indicat calea mântuirii şi desăvârşirii omului[58]. În al treilea rând, Apostolii se fac primii mijlocitori umani vizibili ai Duhului Sfânt, sau ai lui Hristos însuşi

57. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit,* p. 294.
58. *Ibidem*, p. 295.

prin Duhul Sfânt. Pe această cale, Apostolii sunt confirmaţi în credinţa şi înţelegerea conţinutului Persoanei şi operei lui Hristos şi sunt curăţiţi de păcatul strămoşesc prin sălăşluirea lui Hristos şi a darurilor Sale în ei. Primind cei dintâi pe Duhul Sfânt, fără mijlocire omenească vizibilă, ei sunt confirmaţi, în calitatea apostolatului netransmisibil, ca primii propovăduitori şi transmiţători ai harului integral al Duhului Sfânt[59]. Apostolii au fost cei dintâi care au primit pe Duhul Sfânt la Cincizecime direct din trupul lui Hristos pnevmatizat deplin prin Înălţare. Aceste aspecte pun în evidenţă importanţa capitală pe care apostolicitatea o are pentru existenţa Bisericii adevărate a lui Hristos.

În Noul Testament Apostolii sunt numiţi împreună „temelia" Bisericii (Efeseni 2, 20), dar o temelie în funcţie de temelia ultimă, care este Hristos. Sfântul Apostol Pavel spune că: „Biserica este zidită pe temelia Apostolilor, piatra din capul unghiului fiind Hristos"(Efeseni 2, 20). Hristos îi uneşte pe Apostoli prin credinţa şi învăţătura lor despre El în temelia unitară a Persoanei Lui, profund imprimată în fiinţa Apostolilor, pe care se zideşte Biserica până la sfârşitul veacurilor, ca o clădire spirituală unitară ce rămâne mereu aceeaşi. Ea e cetatea al cărei zid are „douăsprezece pietre de temelie şi în ele, douăsprezece nume, ale celor doisprezece Apostoli ai Mielului" (Apoc. 21, 14), şi ei sunt "stâlpii Bisericii" (Galateni 2, 9). Dar El e: „Cel care susţine totul; căci piatra cea din capul unghiului susţine şi zidirile şi temeliile ei... şi acoperişul şi pereţii şi orice altceva; totul e purtat de El" (I Corinteni 3, 11; Efeseni 2, 20). În Biserica Ortodoxă nu s-a pus niciodată problema succesiunii petrine pentru vreunul dintre episcopi, mitropoliţi sau patriarhi, fiindcă aceştia nu sunt urmaşii unuia sau altuia dintre Apostoli, ci ai întregului colegiu apostolic[60]. Este adevărat că Petru a mărturisit credinţa în Hristos, fapt pentru care se bucură de o anumită întâietate în faţa Mân-

59. *Ibidem*, p. 297.
60. *Ibidem*, p. 293.

tuitorului, dar n-a făcut aceasta doar în numele lui personal, ci în numele întregului colegiu apostolic. Întâietatea lui Petru nu îl plasează deasupra colegiului apostolic, ci îl menține în colegiul apostolic, ca să poată mărturisi cu toți Apostolii că Hristos, Fiul lui Dumnezeu celui viu, este „Piatra vie" pe care se întemeiază Biserica. De aceea, Hristos rămâne prezent în viața Bisericii și după înălțarea Sa la cer, ca Arhiereu veșnic, până la sfârșitul veacurilor. Apostolii sunt și ei temelii ale Bisericii, dar Hristos rămâne „Temelia" ultimă, care nu poate fi înlocuită cu alta, fiindcă este Dumnezeu și om în același timp·

Episcopul asigură, înainte de primirea harului arhieresc, pe episcopii care îl hirotonesc, și prin aceasta tot episcopatul și Biserica, că și-a însușit credința și învățătura apostolică și că este destoinic să împlinească misiunea ce i se încredințează prin harul apostolic, adică să mențină și să propovăduiască învățătura apostolică cu fidelitate. Dar harul lui Hristos, transmis prin Duhul Sfânt și folosit în comuniunea sinodală, este necesar și pentru păstrarea solidară a învățăturii cuprinse în tradiția apostolică[61]. Pe lângă propovăduirea dreptei învățături, episcopii au datoria de a-i păstori pe credincioși pe calea mântuirii, care se identifică cu Hristos, și să vegheze asupra Bisericii locale fără să uite de Biserica universală. Ca urmași ai Apostolilor, episcopii alcătuiesc comuniunea episcopală, iar împreună cu preoții și diaconii alcătuiesc solidar sacerdoțiul sacramental creștin, care rămâne integrat în comuniunea generală a Bisericii împreună cu sacerdoțiul universal al credincioșilor[62]. De aceea, sacerdoțiul sacramental are legătură atât cu Hristos, cât și cu comunitatea, fiindcă reprezintă vizibil atât pe Hristos înaintea comunității, cât și comunitatea înaintea lui Hristos. Liturghia constituie dialogul lui Hristos cu Biserica și al Bisericii cu Hristos, care implică atât sacerdoțiul sacramental, dar și pe cel universal, al credincioșilor.

61. *Ibidem*, p. 299.
62. *Ibidem*, p. 242.

Comuniunea Bisericii cu Hristos în Duhul Sfânt trebuie să se manifeste în raporturile dintre episcopi, preoți, diaconi și credincioși, fiindcă numai prin ordine, disciplină și dăruire de sine, izvorâte din ascultarea și dragostea față de Hristos, Biserica își poate îndeplini misiunea ei apostolică. În calitatea lor de urmași ai Apostolilor, episcopii alcătuiesc comuniunea episcopală, dar această comuniune rămâne integrată în comuniunea sobornicească a Bisericii.

Apostolicitatea înseamnă legarea generațiilor în tradiția întreagă ce vine de la Apostoli, prin harul și spiritualitatea pe care le primim neîntrerupt de la Duhul lui Hristos prin ei. Aceasta nu înseamnă că Biserica privește numai spre trecut, ci noi intrăm în legătură cu Hristos cel viu și acum. Duhul lui Hristos sau harul Lui coboară și acum de sus, la săvârșirea Tainelor, într-o continuă Cincizecime. Credința celor dinaintea noastră înseamnă prezența lui Hristos prin Duhul Sfânt, în momentul de față, în ei. Biserica ne transmite pe Hristos din ea și ocazionează sălășluirea lui Hristos din cer în noi. Apostolii au primit pe Hristos în Duhul Sfânt prin rugăciunea pe care au deprins-o de la El. De la Apostoli vine în Biserică, o dată cu cunoașterea lui Hristos, și căldura rugăciunii în Duhul Sfânt, căci Hristos și Duhul Sfânt Se roagă în noi ca Biserica să rămână călăuza noastră către Împărăția lui Dumnezeu[63]. Apostolii au fost prima adunare de oameni care au crezut în Hristos și au dat mărturie despre Învierea și despre dumnezeirea Sa. Tot ei au fost și acea adunare de oameni prin care Hristos S-a făcut cunoscut tuturor generațiilor ce au urmat și vor urma, așa cum a fost în realitate, ca Dumnezeu întrupat, răstignit și înviat pentru mîntuirea și îndumnezeirea noastră. Apostolii nu au mărturisit și nu au vorbit despre ei, ci despre Hristos, și nu și-au luat de la ei această slujbă, ci de la El. Cincizecimea confirmă pe Apostoli într-o întreită calitate: a) în calitatea de apostolat netransmisibil; b) în calitatea de creștini care transmit celor ce voiesc

63. *Ibidem*, p. 301.

credința și învățătura despre Hristos în general; și c) în calitatea de cei încredințați cu misiunea de a transmite responsabilitatea propovăduirii și a comunicării Duhului lui Hristos episcopilor, ca urmași ai lor[64]. Pe credința lor, pe mărturia lor, pe vorbirea lor despre Hristos, pe totala închinare a ființei lor, lucrării de a face cunoscut și de a comunica pe Hristos, s-a întemeiat și se prelungește Biserica în istorie.

Recapitularea lumii în Hristos

Sfântul Atanasie cel Mare spune: „Cuvântul prin Care și în Care la început au fost create toate lucrurile, conduce din nou creația întreagă, care a părăsit mișcarea ei dată de Dumnezeu, și o recompune și o adună. Diviziunile apărute în creație, prin separarea elementelor care erau destinate să se țină ca un tot și să nu se separe, au fost depășite în Hristos, iar puterea unificatoare readunată în El exercită o forță unificatoare în toată creația. Prin nașterea Sa din Fecioară, Hristos a depășit contradicția sexelor. În Hristos, spune Apostolul, „nu mai e bărbat și femeie" (Galateni 3, 28). Prin moartea și învierea Sa, a înlăturat separarea dintre rai și lumea apărută după căderea și a deschis neamului omenesc intrarea în raiul interzis, pentru că El însuși Se întoarce după înviere pe pământ și arată că în El raiul și lumea sunt una. Prin Înălțarea la cer, unifică cerul și pământul și înalță corpul omenesc asumat de El, constituit din aceeași esență și materie. Întrucât S-a înălțat cu sufletul și cu trupul deasupra cetelor îngerești, El a restabilit unirea între lumea sensibilă și inteligibilă și garantează armonia întregii creații"[65]. „Iisus Hristos este atât înțelepciunea, cât și Providența Tatălui, căci El cuprinde în Sine atât rațiunile generale ale făpturilor, cât și pe cele ce se concretizează

64. *Ibidem*, p. 298.

65. J. Meyendorff, *Christ dans la théologie byzantine*, Editions du Cerf, Paris, 1969, p. 194.

în făpturile individuale și în părțile lor, ca Făcător și Proniator, acordând atenție tuturor. Întrupându-Se ca om, El adună în Sine toate acestea. Adunarea lor în Sine nu o face printr-o acțiune exercitată asupra lor în mod exterior, ci prin faptul că le umple de iubire și de pace reciprocă, le face să-și descopere legătura lor indisolubilă. Iisus Hristos, ca Rațiunea cea mai generală, unindu-Se cu făpturile, restabilește rațiunea lor comună, înzestrată cu forța iubirii, datorită faptului că făpturile nu sunt nici o unitate uniformă, nici o varietate lipsită de unitate. Unitatea lor este o unitate-iubitoare a celor deosebite. Iisus Hristos restabilește prin aceasta, în fiecare făptură rațională care se alipește de El, forța iubirii unificatoare. Iisus Hristos văzut ca Rațiune și Iubire unificatoare a tuturor este El însuși Biserica, întrucât Biserica este modul prin care puterea unificatoare a lui Hristos trece din virtualitate în actualitate pe măsură ce se restabilește în cei care se adună în Sine iubirea lor față de El și întreolaltă. Biserica nu se poate concepe fără acest rol unificator al Mântuitorului Hristos, care e identic cu misiunea ei mântuitoare"[66].

Aceste cuvinte ale Sfântului Atanasie cel Mare referitoare la recapitularea creației în Hristos și la forța ei reunificatoare, ne amintesc de problema globalizării, despre care se vorbește atât de mult în vremea noastră. În lumina gândirii ortodoxe, problema globalizării trebuie abordată din două puncte de vedere diferite. Biserica Răsăriteană nu poate accepta o globalizare bazată pe separația dintre lumea naturală și cea supranturală, așa cum se întâmplă astăzi, pentru că se pune accentul pe aspectul economic și material al globalizării, fără să se țină seama de aspectul ei spiritual sau duhovnicesc. Din această cauză, se adâncește din ce în ce mai mult abisul economic dintre țările bogate și țările sărace, care sporește starea de tensiune și dezechilibru din întreaga lume. Se exploatează resursele naturale în mod iresponsabil, pentru profit și putere, și se amplifică progresiv criza ecologică

66. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 194.

cu caracter planetar, care reprezintă o amenințare gravă pentru supraviețuirea generațiilor viitoare pe pământ. Se favorizează dezvoltarea terorismului, care îndeamnă pe oameni la răzbunare, ură şi sinucidere pentru rezolvarea problemelor litigioase, în numele religiei, şi se foloseşte armamentul nuclear ca mijloc de şantaj. Toate acestea constituie tot atâtea obstacole în calea reunificării creației în Hristos.

Biserica Răsăriteană se declară în favoarea unei globalizări care păstrează legătura indisolubilă dintre aspectul ei economic şi spiritual datorită ordinii universale a creației, care izvorăşte din Logosul suprem al Tatălui. Această ordine cosmică permite credincioşilor să lupte împreună cu Hristos atât împotriva forțelor iraționale care caută să distrugă omul din interiorul lui, prin patimile care dereglează instinctele naturale ale ființei umane, cât şi împotriva forțelor iraționale care caută să distrugă omul din exteriorul lui, prin tentația pe care bunurile materiale o exercită asupra lui. Pentru combaterea acestor forțe iraționale şi pentru a veni în întâmpinarea forței unificatoare şi iubitoare a lui Hristos, Hristos lucrează pe două căi. Pe de o parte, este vorba de creştinii care sunt chemați să practice o spiritualitate integrală, bazată pe viața în Hristos şi pe urmarea lui Hristos, capabilă să convertească forțele iraționale în forțe ale reconcilierii, păcii şi bunei înțelegeri între oameni şi popoare. Pe de altă parte însă, Mântuitorul, în calitate Sa de Logos Creator care luminează pe orice om care vine în lume, lucrează prin oamenii de bunăvoință, pace şi dreptate din întreaga lume, pentru a învinge obstacolele ce stau în calea recapitulării sau unificării creației. Cu toate că mintea omului rămâne umbrită de păcat şi mulți lucrează împotriva voii lui Dumnezeu, există totuşi oameni care prin înțelepciunea lor contribuie la biruința păcii, binelui şi libertății împreună cu creştinii, venind pe căile tainice ale providenței divine în întâmpinarea aspirațiilor întregii creații de a fi eliberată din robia stricăciunii, pentru a ajunge "la mărirea fiilor lui Dumnezeu" (Romani 8, 20). Această aspirație se explică atât prin faptul că este

înscrisă de Logosul Creator în ființa creației, cât şi prin faptul că Hristos, ca Logos Mântuitor, rămâne potențial forța unificatoare a creației.

Desigur, lupta creştinilor şi a oamenilor de bună credință din întreaga lume pentru a veni în întâmpinarea aspirațiilor de recapitulare şi unificare pe care Dumnezeu le-a înscris în ființa creației se va lovi de împotrivirea forțelor întunericului, din ce în ce mai agresive pe măsură ce lumea se va apropia de sfârşitul ei, după cum ne-a avertizat însuşi Mântuitorul Hristos: „Căci mulți prooroci mincinoşi se vor scula şi vor amăgi pe mulți" (Matei 24, 12) „şi veți fi urâți de toți pentru numele Meu. Dar cel ce va răbda până la sfârşit se va mântui" (Marcu 13, 13). Hristos a coborât la iad şi a dat deja ucenicilor Săi puterea de a lupta împotriva diavolului. Dar va învinge definitiv puterea Celui-rău la Parusia Sa, când va veni pe norii cerului ca să învieze pe cei morți, să judece lumea şi să supună Tatălui întreaga creație, pe care a recapitulat-o în Sine, pentru ca Dumnezeu să fie totul în toate. Cu forța unificatoare a iubirii pe care o soarbe din Hristos, Biserica are misiunea de a contribui prin activitatea credincioşilor ei, prin cooperare şi dialog cu adepții altor religii sau cu oamenii de bună credință de pretutindeni, la depăşirea rupturii dintre aspectul material şi cel spiritual al globalizării şi să înainteze cu creația spre realizarea recapitulării ei depline în Hristos, după planul divin al Tatălui ceresc, prin puterea iubitoare a Duhului Sfânt.

ÎNSUŞIREA PERSONALĂ A MÂNTUIRII SAU MÂNTUIREA SUBIECTIVĂ

Începând de la Cincizecime Duhul Sfânt este Cel ce stabileşte legătura dintre Hristos şi credincioşii Săi, care alcătuiesc Biserica, pentru ca aceştia să-şi însuşească în mod personal sau subiectiv roadele mântuirii obiective înfăptuite de Hristos prin faptele Sale mântuitoare. Duhul Sfânt aduce şi imprimă în fiinţa credincioşilor harul şi darurile lui Hristos. Sfântul Simeon Noul Teolog vorbeşte despre o pecete a harului existentă în fiinţa sa prin lucrarea Sfântului Duh: „Hristoase al meu, Care m-ai umplut de Duhul Tău dumnezeiesc, dăruieşte până la sfârşit, necontenit, în întregime harul Tău robului Tău; nu îl lua de la mine, nu Te întoarce, Ziditorule, nu mă trece cu vederea o dată ce m-ai pus înaintea feţei Tale şi între robii Tăi m-ai pecetluit cu pecetea harului Tău"[1]. Harul este o energie necreată, izvorâtă din fiinţa Treimii mai presus de fire, care se comunică credincioşilor prin Duhul Sfânt, Capătul lucrării treimice întoarse către lume. Termenul grecesc de „energeia" se traduce în româneşte prin „lucrare" şi scoate în evidenţă legătura nedespărţită dintre har şi Duhul Sfânt, fiindcă harul nu este o entitate detaşată de Duhul Sfânt, ci o energie care ni se comunică prin Duhul Sfânt. Pe lângă faptul că este nedespărţit de Duhul Sfânt, harul, ca energie, pune în evidenţă şi legătura personală dintre credincioşi şi Duhul Sfânt în Biserică în vederea însuşirii personale a mântuirii lor în Hristos. Cu alte cuvinte, prin harul Duhului Sfânt se întemeiază o relaţie personală între Hristos şi Biserică, fiindcă Hristos intervine El însuşi, prin Duhul Sfânt şi harul Său, în procesul mântuirii subiective a credincioşilor. De aceea, harul are totdeauna caracter personal şi fundamentează relaţia dinamică dintre Hristos şi credincioşii Săi în Duhul Sfânt după voinţa Tatălui.

1. Sf. Simeon Noul Teolog, *Imnul 41, 5*, în „Sources Chrétiennes", Ed. du Cerf, Paris, p. 46.

Omul şi harul Sfântului Duh

Harul Sfântului Duh este necesar omului pentru mântuire din mai multe puncte de vedere. Mai întâi, harul este necesar chiar de la începutul procesului de mântuire, fiindcă nimeni nu poate intra în comuniune cu Dumnezeu fără ajutorul Lui. De aceea, Mântuitorul însuşi a spus că: „Nimeni nu poate veni la Mine de nu-l va trage Tatăl, Cel ce M-a trimis pe Mine" (Ioan 6, 44). Harul este mijlocul prin care Dumnezeu coboară la om pentru ca omul să se înalţe la Dumnezeu. Orice încercare a omului de a se înălţa la Dumnezeu fără coborârea lui Dumnezeu la el este rezultatul unei mândrii autodeificatoare, care sfârşeşte tragic, cu prăbuşirea spirituală şi morală a omului, aşa cum s-a întâmplat cu Adam şi cum se întâmplă cu toţi cei ce urmează exemplul lui. Apoi, harul este necesar pe tot parcursul întregului proces de mântuire subiectivă, fiindcă nimeni nu se poate desăvârşi numai prin faptele sale, fără ajutorul harului dumnezeiesc. Chiar Mântuitorul ne-a spus: „Rămâneţi întru Mine şi Eu întru voi. Precum mlădiţa nu poate aduce roade de la sine, dacă nu rămâne în viţă, tot astfel nici voi, dacă nu rămâneţi în Mine" (Ioan 15, 4). Numai prin seva spirituală a harului pe care îl primeşte neîncetat din Hristos, credinciosul este în măsură să se ridice din robia patimilor sensibile din fiinţa lui, care materializează sufletul, şi să devină fiinţă liberă, după chipul şi asemănarea Creatorului, capabilă să spiritualizeze propria lui sensibilitate şi sensibilitatea creaţiei şi să poată vieţui în comuniune cu Dumnezeu. Fără har omul nu poate intra în comuniune cu Dumnezeu. Harul este absolut necesar pentru mântuirea subiectivă a omului şi comuniunea lui cu Dumnezeu în Hristos.

Apoi, trebuie avut în vedere faptul că nici o faptă bună săvârşită de omul natural nu poate servi ca bază merituoasă pentru câştigarea harului dumnezeiesc. Dumnezeu oferă harul Său în mod gratuit, datorită operei de răscumpărare înfăptuite de Mântuitorul Hristos. Acest adevăr este pus în evidenţă de Apostolul Pavel, care spune că: „Pe noi, cei ce eram morţi prin greşelile noastre, ne-a făcut vii împreună cu Hristos..., căci prin har sunteţi mântuiţi. Şi împreună cu El ne-a sculat şi împreună ne-a aşezat întru cele cereşti, în Hristos Iisus, ca să arate în veacurile viitoare covârşitoarea bogăţie a harului Său, prin bunătatea ce a avut către noi întru Hristos Iisus. Căci în har sunteţi mântuiţi, prin credinţă, şi aceasta nu este de la voi: este darul lui Dumnezeu" (Efeseni 2, 5-8). Harul pe care Hristos l-a obţinut pentru noi, prin faptele Lui mântuitoare, se îndreaptă spre noi ca un dar din partea lui Dumnezeu. Desigur, poate că în om au mai rămas puteri care să-l ajute să primească harul din partea lui Dumnezeu. Cu toate acestea, harul mântuirii noastre subiective nu vine de la om, ci constituie darul pe care Dumnezeu ni-l oferă gratuit, în Iisus Hristos, prin iubirea Duhului Sfânt, pentru mântuirea noastră personală[2]. *Harul mântuirii subiective este oferit credinciosului de Dumnezeu, în mod gratuit,în Iisus Hristos şi Duhul Sfânt.*

Pentru că harul mântuirii noastre subiective, în Hristos Iisus, este un dar care ne vine din partea iubirii lui Dumnezeu, acesta nu lucrează irezistibil asupra noastră, ci numai cu acordul liber al omului credincios. Teoria predestinaţiei, care consideră că harul lui Dumnezeu lucrează irezistibil în om, nu are nimic comun cu libertatea omului zidit după chipul lui Dumnezeu. Într-adevăr, Apostolul Pavel vorbeşte despre cei pe care „Dumnezeu i-a cunoscut mai înainte" (Romani 8, 20), dar nu ca şi cum ar susţine predestinaţia. Dacă harul s-ar impune de la sine celor aleşi, n-ar mai fi darul lui Dumnezeu pe care omul trebuie să-l primească

2. N. Chiţescu, I. Todoran, I. Petreuţă, *op. cit.*, vol. II, p. 675.

prin consimţământul personal al voinţei lui (Efeseni 2, 8). Dumnezeu îi cunoaşte într-adevăr pe aleşii Săi, dar îi cunoaşte în funcţie de hotărârea lor personală de a coopera cu harul pe care l-au primit ca un dar din partea lui Dumnezeu. Textul biblic care pune în evidenţă acest adevăr în mod clar îl aflăm în Apocalipsă 3, 20: „Iată, Eu stau la uşă şi bat; de va auzi cineva glasul Meu şi va deschide uşa, voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu Mine". Uşa la care bate Mântuitorul nu se deschide din afară, ci din interior, şi aceasta datorită libertăţii de voinţă a omului. Dumnezeu Se întrupează în Sfânta Fecioară numai cu acordul ei explicit: „Fie mie după cuvântul tău" (Luca 1, 38). Dumnezeu intră în comuniune numai cu cei care îl primesc de bună voie în casa sufletului lor. Dacă Dumnezeu n-ar oferi comuniunea tuturor, înseamnă că oamenii nu sunt egali între ei. *Dumnezeu cunoaşte pe aleşii Săi, dar nu îi predetermină, fiindcă harul nu lucrează irezistibil în fiinţa omului.*

Mântuirea subiectivă este rezultatul colaborării noastre libere cu harul dumnezeiesc. Această colaborare devine posibilă datorită faptului că natura umană în esenţa ei nu se opune harului. Este adevărat că păcatul a alterat natura omului prin patimi iraţionale, dar nu a transformat natura omului sau a creaţiei într-o realitate autonomă, care să devină opusă harului dumnezeiesc. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că nici harul nu lucrează fără puterile naturale ale omului, dar nici omul nu poate lucra fără ajutorul şi lucrarea harului. Aşa cum ochiul nu vede cele sensibile fără lumina soarelui, tot astfel mintea nu poate vedea pe Dumnezeu fără lumina harului[3]. Datorită acestui fapt, harul ca energie necreată şi personală nu rămâne numai exterior naturii - fiindcă nu vine din noi, ci din Hristos -, ci devine şi interior naturii noastre, în vederea transfigurării ei în Hristos. Firea naturală nu este închisă în ea însăşi şi opusă harului, ca realitate autonomă,

3. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în „Filocalia", vol. III, Sibiu, 1948, p. 323.

ci dispune de o structură raţională care permite harului să acţioneze asupra firii pentru îndumnezeirea ei în Hristos prin colaborarea credinciosului cu harul. De aceea, Sfântul Maxim spune că Duhul Sfânt mişcă raţiunea naturală din fiecare[4]. Toate disputele legate de raportul dintre har şi natură au fost provocate de admiterea autonomiei naturii create faţă de har, din cauza dualismului dintre sensibil şi inteligibil, moştenit din filosofia greacă, care separă harul de natură. Harul are caracter personal şi constituie manifestarea iubirii lui Dumnezeu cel personal menită să trezească în noi iubirea noastră liberă faţă de El. Este adevărat că harul precede natura, dar nu ca să ne ducă silnic la iubire, ci ca să solicite iubirea noastră, pentru a răspunde liber la chemarea lui Dumnezeu[5]. *Prin caracterul ei relaţional, natura rămâne deschisă harului şi face posibilă cooperarea sinergetică dintre om şi Hristos în vederea mântuirii subiective.*

Sfântul Apostol Pavel spune că darurile Duhului sunt multe, dar Duhul este Unul (I Corinteni 12, 3). Pe de o parte, darurile Duhului sunt felurite, fiindcă unuia i se dă cuvântul cunoştinţei, iar altuia darurile vindecărilor; unuia i se dă darul facerii de minuni, iar altuia darul proorociei (I Corinteni 12, 9, 10, 11). Sau cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur: „Dintre darurile duhovniceşti unele sunt nevăzute şi se sesizează numai cu credinţa; altele se arată şi prin semne sensibile, spre încredinţarea celor necredincioşi"[6]. În dar e implicită nu numai lucrarea Duhului Sfânt, ci şi un act de împropriere a lui din partea omului. Darul nu e numai o lucrare a Duhului, ci şi rezultatul colaborării omului cu Duhul. Când un dar sporeşte în mod deosebit devine harismă. Pe de altă parte însă, Duhul este Unul, iar aceasta ca să le ţină pe toate împreună şi să edifice Biserica ca Trup al lui Hristos. Sfântul Vasile

4. *Ibidem*, p. 48.

5. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, EIBMO, Bucureşti, 1978, p. 318.

6. Sf. Ioan Gură de Aur, *In S. Pentecostem, hom.*, PG 50, col. 459.

cel Mare subliniază că: „Duhul ţine legate între ele mădularele prin darurile care se intercondiţionează. Toate mădularele înzestrate cu daruri diferite completează corpul lui Hristos şi ţin unitatea Duhului, iar prin aceasta îşi transmit unii altora bunătăţile acestor daruri care sunt necesare tuturor, făcându-i să se bucure de toate darurile"[7]. În general, toţi membrii Bisericii care îşi întăresc credinţa prin virtuţi ajung să posede daruri deosebite, prin care se fac de folos unii altora şi întăresc unitatea Bisericii. Duhul Sfânt este Duhul comuniunii, fiindcă este întreg în fiecare parte şi întreg în toate părţile, ca să ne ţină pe toţi în Hristos, şi prin Hristos să fim ai Tatălui. În Hristos, Duhul Sfânt nu este numai factor de diversitate, ci şi factor de unitate. A atribui unitatea lui Hristos, şi diversitatea Duhului înseamnă a profesa separaţia dintre Hristos şi Duhul Sfânt[8]. *Legătura indisolubilă dintre Hristos şi Duhul Sfânt afirmă atât identitatea şi contribuţia specifică a fiecărui credincios în parte în Biserică, cât şi contribuţia tuturor credincioşilor la edificarea Bisericii ca trup al Domnului, potrivit darurilor primite de la Duhul Sfânt.*

Mântuirea personală

Termenul de mântuire are în Noul Testament mai multe înţelesuri, exprimate în termeni diferiţi. Iată unii dintre ei: moartea cu Hristos pentru păcat şi arvuna vieţii veşnice cu El (Romani 5, 4-5; 8, 11-12; Coloseni 3, 1); „nimicirea trupului păcatului" şi „eliberarea din robia lui" (Romani 6, 6-7); „viaţa" adevărată în Hristos pentru Dumnezeu (Romani 6, 10; Galateni 2, 20); viaţa „întru sfinţenie" (Romani 6, 19, 22; Coloseni 1, 22); locuirea lui Hristos şi a Duhului vieţii în cel mântuit (Romani 8, 9, 10, 11; I Corinteni 3, 17; 6, 19); starea de fii ai lui Dumnezeu (Romani 8, 14, 16, 17, 23; Galateni 4, 7); perspectiva măririi întru Hristos

7. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 321.

8. *Ibidem*, p. 325.

(Romani 8, 18, 21); imprimarea chipului lui Hristos în cei mântuiți, asemănarea cu Fiul lui Dumnezeu (Romani 8, 29; Galateni 5, 24); calitatea de mădulare ale lui Hristos, făcând parte din trupul Lui (I Corinteni 12, 27); cunoașterea măririi lui Dumnezeu în vasul de lut al trupului (II Corinteni 4, 6); făptură nouă în Hristos (II Corinteni 6, 14); comuniunea cu Tatăl și cu Fiul (I Ioan 1, 2; I Corinteni 1, 9); împărtășirea Duhului Sfânt (II Corinteni 13, 13); participarea la firea dumnezeiască (I Petru 1, 4); apropierea de Tatăl prin Hristos (Efeseni 2, 18); calitatea de casnici ai lui Dumnezeu (Efeseni 2, 19); a fi pietre în locașul lui Hristos (Efeseni 2, 21-22; I Petru 2, 5); înrădăcinați și întemeiați în iubirea lui Hristos (Efeseni 2, 18) sau născuți a doua oară, "nu din sămânță stricăcioasă, ci din Dumnezeu" (I Petru 1, 23; I Ioan 3, 9)[9]. *Toate înțelesurile mântuirii personale pun în evidență viața cea nouă în Hristos ca viață interioară prin lucrarea Duhului Sfânt.*

Apostolul Pavel vorbește încă și despre mântuirea personală nu numai ca viață nouă în Hristos, ci și ca dreptate. În acest caz nu este vorba despre dreptatea legalistă a Vechiului Testament, întemeiată pe o Lege care rămânea exterioară omului, ci pe dreptatea lui Dumnezeu, care devine interioară credinciosului, tot ca viață nouă în Hristos, prin Duhul Său. „Iar dacă Hristos este în voi, trupul e mort pentru păcate; iar Duhul, viață pentru dreptate. Iar dacă Duhul Celui ce a înviat pe Hristos din morți locuiește în voi, Cel ce a înviat pe Hristos Iisus din morți va face vii și trupurile voastre muritoare, prin Duhul Său care locuiește întru voi" (Romani 8, 10-11). Trupul nostru este mort față de pornirile spre păcat, dar tocmai prin aceasta este viu pentru simțirile curate, prin puterea Duhului lui Hristos, Cel mort și înviat, Care locuiește în noi. Duhul propriu al credinciosului este mișcat de Duhul dreptății lui Dumnezeu, căreia îi dă un sens bogat și plenar, un sens de viață nouă, care își are izvorul în Hristos, Cel ce se află în noi și ne dă această viață prin Duhul Lui, cerând însă și efortul nostru. Cel ce a primit harul lui Hristos nu mai trebuie să-și lase „mădularele roabe ale necurăției și fărădelegii, ci trebuie să le facă roabe ale dreptății, spre sfințire"(Romani 6, 19). Dacă cel ce-și normează viața printr-o lege duce o existență individualistă, raportată la o normă impersonală, a cărei împlinire depinde de el însuși, cel ce are pe Hristos în el, Îl are pe Acesta ca normă vie și ca izvor de putere, și de aceea poate trăi o viață de comuniune cu Hristos din puterea lui Hristos. Sfântul Apostol Pavel dă dreptății de la Dumnezeu un sens bogat, plenar, un sens de viață nouă, care își are izvorul în Hristos Cel ce Se află acum în noi și ne dă această viață prin Duhului Lui, cerând însă și efortul nostru[10]. Este adevărat că Hristos S-a făcut dreptate pentru noi, dar nu este vorba de o dreptate exterioară și individuală, ci de una interioară și de comuniune, căci El ne dă puterea să fim drepți după asemănarea Lui[11]. *Dreptatea adusă de Hristos înseamnă o viață nouă interioară, în vederea transfigurării omului în Hristos, nu o simplă îndreptare exterioară.*

Dacă teologia ortodoxă ar fi încercat să lămurească mântuirea personală ca dreptate sau justificare în Hristos, în perspectiva filosofiei antice grecești, bazată pe disocierea dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă, ar fi trebuit să conceapă această dreptate ca o justificare atribuită juridic celor care cred în Dumnezeu, sau ca rezultat al unei grații care împinge omul să dobândească merite justificatoare. În primul caz, este vorba de o justificare a omului pusă mai mult în legătură cu Dumnezeu, în cel de al doilea, de o justificare pusă mai mult în legătură cu omul. Dar și într-un caz și în celălalt justificarea face abstracție de dimensiunea ontologică a dreptății lui Dumnezeu, ca viață nouă în Hristos, și rămâne la nivelul psihologic al voinței. Dacă dimensiunea ontologică pune în evidență renașterea duhovnicească a omului spre viața nouă în Hristos, dimensiunea psihologică sub-

9. *Ibidem*, p. 331.

10. *Ibidem*, p. 335.

11. *Ibidem*, p. 337.

liniază rolul voinței în urmarea lui Hristos de către credincios[12]. Nu poți urma lui Hristos cu adevărat dacă nu te lepezi de propriul tău egoism. Mântuitorul însuşi a spus că: „Oricine voieşte să vină după Mine să se lepede de sine, să-şi ia crucea şi să-Mi urmeze Mie" (Marcu 8, 34). Lepădarea de sine este rezultatul vieții în Hristos, prin care credinciosul învinge egoismul individualist din ființa lui, cu puterea Duhului lui Hristos, ca să trăiască în comuniune cu Dumnezeu şi semenii. Şi numai cine face experiența vieții de comuniune cu Hristos este vrednic să urmeze lui Hristos şi să promoveze iubirea şi comuniunea între oameni, într-o lume dominată de Hristos, Care trăieşte în ei, după cuvântul Apostolului: "Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (Galateni 2, 20). Dumnezeu, Cel nestrămutat în bunătate, a coborât prin întrupare la nivelul nostru, a acceptat putința trecerii din treaptă în treaptă cu noi ca să Se urce împreună cu noi spre lumina cea adevărată a Sfintei Treimi, pentru ca, sorbind din ea, să devenim, prin viața noastră de comuniune cu El, sare a pământului şi lumină a lumii. Dreptatea lui Dumnezeu nu mai este pusă în legătură unilaterală cu Dumnezeu sau cu omul, ci în Hristos ca Dumnezeu şi om se manifestă ca lepădare de sine, ca să urmăm lui Hristos şi să-L mărturisim ca lumină spre descoperirea neamurilor.

12. *Ibidem*, p.332. Creştinismul apusean a conceput starea de dreptate ca o relație de pace exterioară a omului cu Dumnezeu, în care Dumnezeu l-a scutit pe acesta de mânia Lui datorită satisfacerii de către Hristos a onoarei Sale jignite prin neascultarea omului. Starea de dreptate a omului în Hristos a devenit astfel în scolastică o stare „justificată" a omului, achitat de pedeapsă din partea lui Dumnezeu şi acceptat într-o relație de pace cu El în urma actului juridic de satisfacere împlinit de Hristos prin moartea Lui de bunăvoie pentru jignirea adusă de om onoarei lui Dumnezeu. Protestantismul a dus până la ultimele lui consecințe această concepție. Dacă în catolicism omul primit, în urma justificării, în relație cu Dumnezeu se bucură, pe baza acestei relații, de darul grației create, care îl ajută să ducă o viață mai lipsită de păcat, pentru protestantism justificarea nu are nici o consecință în viața omului. El se ştie justificat, adică iertat, pentru ispăşirea suportată de Hristos în locul lui, rămânând în ființa sa mai departe aşa cum a fost, adică un păcătos netransformat.

Treptele mântuirii

Mântuirea personală se realizează prin intermediul a două trepte, una care are în vedere pregătirea credinciosului în vederea renaşterii lui spirituale în Hristos, iar alta care se referă la sălăşluirea lui Hristos în credincios. Pregătirea credinciosului în vederea mântuirii personale are diferite forme. Astfel, pregătirea celor ce s-au botezat la Cincizecime a început prin cuvântul lui Petru, care a provocat în ei „străpungerea inimii" şi dorința de a se mântui prin alipirea la Hristos. Pregătirea lui Saul a fost provocată de arătarea nemijlocită a lui Hristos pe drumul Damascului, iar Apostolii au fost pregătiți pentru primirea Duhului Sfânt de Mântuitorul însuşi, într-un răstimp de trei ani[13]. În general însă, sufletul credinciosului este mişcat de har în ambianța ce iradiază din Biserică. Hristos lucrează înainte de Botez asupra lui prin cuvântul unui credincios care-L are pe Duhul Sfânt în sine şi care face parte din Biserică. Această lucrare nu este numai o lucrare prin cuvânt, ci şi prin convingerea celui ce vorbeşte, prin viața sa închinată lui Hristos. Desigur, înainte de renaşterea credinciosului, harul lucrează din afara sufletului asupra lui, iar prin renaştere se sălăşluieşte în el. Dimpotrivă, Satana lucrează până la Botez înlăuntrul sufletului, iar din acel moment lucrează din afara lui. Dar cuvântul de chemare la Hristos, ca să pregătească pe cel ce vrea să se unească cu El, trebuie să pornească din plinătatea Bisericii, în care se trăieşte moartea cu Hristos şi arvuna învierii Lui[14]. *Ca urmare, pregătirea omului în vederea Botezului se face pe lângă Biserică, sub puterea lui Hristos, care iradiază din ea, şi este o pregătire a intrării omului în Biserică.*

Sălăşluirea lui Hristos în credincios se produce prin Taina Botezului, ca intrare a omului în Biserică. Botezul constă în desființarea păcatului strămoşesc şi a celorlalte păcate săvârşite din

13. *Ibidem*, p. 349.
14. *Ibidem*, p. 349.

puterea păcatului strămoşesc, dar şi în sălăşluirea lui Hristos sau a harului Lui în fiinţa credinciosului, ca început al vieţii noi. Duhul lui Hristos S-a introdus intim în subiectul uman cu lucrarea Lui, încât acesta simte o pornire către unirea cu Hristos şi către faptele iubirii ce rezultă din ea. Începe astfel o viaţă nouă în om, o viaţă orientată spre ferirea de păcate şi spre săvârşirea voii lui Hristos, în relaţie de comuniune reciprocă[15]. Pornind de la faptul că harul este însăşi Persoana lui Hristos, Diadoh al Foticeii spune că: „La început harul îşi ascunde prezenţa în cei botezaţi, aşteptând hotărârea sufletului, ca atunci când omul se va întoarce cu tărie spre Domnul să-şi arate printr-o negrăită simţire prezenţa sa în inima lui. Deci, dacă omul începe să sporească în păzirea poruncilor şi să roage neîncetat pe Domnul Iisus, focul Sfântului Har se va revărsa şi peste simţurile mai din afară ale inimii, arzând cu totul neghina păcatului"[16]. Acest foc al harului este mijlocul prin care Hristos purifică fiinţa noastră de egoism, datorită morţii şi învierii tainice cu El, şi ne deschide către iubirea faţă de Dumnezeu şi semeni. Prin moartea şi învierea noastră tainică cu El, care ne purifică de egoismul nostru, sporim în dragostea lui Hristos pe două căi. Astfel, Sfântul Maxim spune că: „Scriptura nu înlătură nimic din cele date nouă de Dumnezeu spre folosire, dar pedepseşte lipsa de măsură şi judecată"[17]. Aceasta este calea poruncilor, deschisă tuturor creştinilor. În schimb, există şi calea „sfaturilor evanghelice", care nu trebuie să ne umple de mândrie înaintea lui Dumnezeu, căci ele umplu nişte goluri în împlinirea poruncilor. Cel ce-şi descoperă această chemare, cum este monahul, trebuie să o ia în serios, fără să socotească însă că face mai mult decât era dator să facă[18]. Toţi creştinii pot câştiga unii de la

15. *Ibidem*, p. 349.

16. Didaoh al Foticeii, *Capete despre Botez*, IV, 66, în „Filocalia", vol. I, Sibiu, 1948, p. 281.

17. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, în „Filocalia", vol. II, Sibiu, 1948, p. 109-110.

18. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 364.

alţii, contribuind astfel la îmbogăţirea reciprocă a tuturor, iar în acelaşi timp şi la zidirea Trupului lui Hristos, care este Biserica. *Prin Sfântul Botez, Hristos Se sălăşluieşte în noi, pentru ca prin împlinirea poruncilor sau prin sfaturile evanghelice să ne ridice la viaţa de comuniune cu Sfânta Treime şi cu credincioşii, spre edificarea Bisericii ca trup al Său.*

Credinţa şi faptele bune

Încă din primele secole ale creştinismului au apărut două tendinţe în legătură cu însuşirea personală a mântuirii. Una dintre ele, cunoscută sub numele de pelagianism, punea mai mult preţ pe faptele credinciosului decât pe credinţa sa, în însuşirea mântuirii, considerând chiar că omul face începutul mântuirii lui subiective. Pe această cale se subestimau credinţa şi lucrarea lui Dumnezeu. Cealaltă tendinţă, cunoscută sub numele de augustinism, considera că credinţa este atât de importantă pentru mântuirea subiectivă a credinciosului, încât faptele nu mai contează. Datorită acestui fapt se excludeau faptele şi lucrarea omului în cadrul subiectiv al mântuirii. Ambele tendinţe sunt însă rezultatul separaţiei dintre trup şi suflet provocată de dualismul dintre sensibil şi inteligibil propriu filosofiei greceşti antice. Datorită acestui dualism teologia a fost obligată să oscileze între disprețul faţă de trup, în sens platonic, şi încrederea exagerată în calităţile omului, în sens aristotelic. Pe această cale s-a ajuns la o justificare care făcea abstracţie de trup şi de faptele bune, lăsând totul pe seama credinţei şi a lucrării lui Dumnezeu, în sens de predestinaţie, şi la o justificare care valorizează trupul şi faptele bune ale omului în detrimentul lucrării lui Dumnezeu[19]. Una nu ţinea seama de faptul că credinţa fără fapte este moartă, iar alta pierdea din vedere că faptele fără credinţă nu au valoare soteriologică. Atât accentul pus pe credinţă în detrimentul faptelor, cât şi accentul pus

19. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG 91, col. 1081 A.

pe fapte în detrimentul credinței sunt rezultatul unei concepții individualiste care denotă prea multă încredere în om și nu vrea să știe de iubire și de comuniune. *Conflictul dintre credință și fapte cât privește însușirea personală a mântuirii a fost provocat de o concepție individualistă, care s-a sprijinit mai mult pe filosofia antică decât pe Revelația divină.*

Teologia ortodoxă consideră, în virtutea chipului lui Dumnezeu din om, care ține împreună trupul cu sufletul și le implică reciproc, unul pe altul, că atât credința, cât și faptele bune contribuie la desăvârșirea credinciosului prin puterea pe care acesta o primește de la Hristos. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că sporim în apropierea noastră treptată de Dumnezeu prin faptele pe care le săvârșim din iubire și credință față de Hristos, în El. „Tot omul care se împărtășește prin deprindere de o virtute se împărtășește neîndoielnic de Dumnezeu, Ființa virtuților". Ținând seama de creșterea noastră treptată spre răspunsul nelimitat la iubirea Lui nelimitată, Dumnezeu nu ne arată de la început toată această iubire, ci ne-o împărtășește în etape, coborând El însuși la nivelul nostru temporal și făcând cu noi drumul spre arătarea nelimitată a iubirii Lui și spre răspunsul nostru dat Sfintei Treimi[20]. Cel ce prin faptele statornice de diferite feluri imprimă în sine diferitele virtuți imprimă prin acestea înseși trăsăturile chipului lui Hristos, sau dă forță umană în persoana sa însușirilor lui Dumnezeu, asemenea lui Hristos. Pe fața lui strălucește se vede în mod vădit lumina feței lui Hristos, care ne ridică treptat, prin credință și fapte, la viața de comuniune cu Dumnezeu și semenii noștri în Biserică[21]. *Datorită legăturii indisolubile dintre trup și suflet, credința și faptele bune constituie mijlocul prin care Hristos Se imprimă și desăvârșește ființa noastră pentru a ne ridica la viața de comuniune veșnică cu Sfânta Treime prin Biserică.*

În concluzie, putem spune că lucrarea personală a lui Hristos, în procesul mântuirii subiective a creștinului, depășește opoziția artificială dintre suflet și trup sau dintre credință și fapte bune și pune în evidență caracterul sinergetic al mântuirii noastre personale, bazat pe împreună lucrarea omului cu Hristos, în Duhul Sfânt și Biserică, în vederea renașterii și desăvârșirii lui spirituale și morale. Despre sinergie se poate vorbi numai acolo unde Hristos însuși este prezent în viața personală a credinciosului și lucrează cu el pentru a-l ridica la comuniunea de viață veșnică cu Sfânta Treime, în procesul desăvârșirii lui spirituale și morale, care începe aici și se desăvârșește dincolo, la Parusia Domnului. *Dar fie că este vorba de separația dintre trup și suflet sau dintre credință și fapte bune, fie că este vorba de lucrarea personală a Mântuitorului Hristos în procesul mântuirii subiective și de caracterul sinergetic al acestui proces, toate acestea nu mai constituie dileme pentru teologia ortodoxă, fiindcă Biserica răsăriteană a așezat la baza edificiului ei Logosul etern, Care ține împreună lumea naturală cu cea supranaturală, lumea sensibilă cu cea inteligibilă, sau lumea văzută cu cea nevăzută, prin ordinea rațională a creației, care vine din El și se întoarce la El, după bunăvoința Tatălui și lucrarea Duhului Sfânt.*

20. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 369. „Concepția apuseană despre obținerea mântuirii pe seama noastră într-un mod juridic face de prisos faptele noastre (protestantism), sau le consideră ca un adaos la echivalentul juridic achitat de Hristos pentru păcatele noastre (catolicism). Nici într-un caz, nici într-altul nu se înmoaie și nu se deschide inima pentru Hristos din Hristos și pentru oameni din Hristos. Și aceasta este mântuirea noastră pe care o urmărește Hristos prin faptul că S-a făcut om, să ne scoată din rigiditatea egoismului păcătos. Nici unul, nici altul nu văd mântuirea adusă de Hristos ca bază a unei refaceri reale a omului în comuniunea cu Dumnezeu. Numai faptele izvorâte din iubire, al cărui izvor în noi este iubirea lui Hristos, au un rost în mântuirea noastră". „Creștinismul răsăritean este marea taină a comuniunii personale pe care creștinismul occidental n-a înțeles-o. Este marea taină a creșterii persoanei din viața altei persoane și în ultimă analiză din viața Persoanei Lui Hristos, plină de infinitate dumnezeiască".

21. *Ibidem*, p. 373.

SFINTELE TAINE

Problematica contemporană

Teologia contemporană oscilează între două concepții sacramentale diferite. Una dintre ele, cea catolică, pune accentul pe semnul sacramental, pe materia tainei, şi face harul sau grația creată dependentă de preotul care săvârşeşte Taina „in persona Christi". Există şi o epicleză de invocare a Duhului Sfânt, dar rolul Duhului Sfânt nu este cel de a împărtăşi grația sacramentală sau creată, în mod obiectiv, ca Subiect al harului, ci numai de a pune în mişcare sau de a „vivifica" grația sacramentală ca grație creată, în mod subiectiv. În timp ce grația creată se împărtăşeşte credincioşilor în mod obiectiv, Duhul Sfânt păstrează cu preotul sau cu credincioşii numai o legătură subiectivă. Duhul Sfânt se invocă asupra săvârşitorului Tainei şi asupra primitorilor Tainei, ca să pună în mişcare grația creată, dar nu se invocă obiectiv asupra Sfintele Daruri, ca să le prefacă în Trupul şi Sângele Domnului. Sub acțiunea Duhului Sfânt, Tainele sunt concepute ca nişte punți de legătură între ierarhie şi credincioşi, sub asistența subiectivă a Duhului Sfânt. Se vorbeşte şi despre aspectul de jertfă al Sfintei Euharistii, dar acesta este pus numai în legătură orizontală cu cuvintele Mântuitorului rostite la Cina cea de Taină: „Faceți acesta întru pomenirea Mea"[1]. Desigur, se poate vorbi despre o prezență substanțială a lui Hristos în Sfânta Euharistie, ca Trup şi Sânge al Domnului, dar numai sub aspect substanțial, căci sub raport personal Hristos rămâne izolat în transcendența Sa divină, fiindcă Biserica este zidită pe Petru în locul lui Hristos. Aceasta înseamnă că opera de răscumpărare

1. *Catéchisme de L'Eglise Catholique*, Mame/Plon, Paris, 1992, p. 292.

este izolată de Persoana Fiului întrupat, pentru a fi actualizată în Biserică de preoții care acționează „in persona Christi".

Cea de a doua concepție, cea protestantă, se situează pe o poziție diferită de cea a scolasticii medievale, pentru că inversează raportul dintre semnul sacramental şi grație şi dă prioritate grației în raport cu semnul sacramental, ca să arate că Taina nu este dependentă de preot şi Biserică, în mod obiectiv, ci de cuvântul lui Dumnezeu şi credință, în mod subiectiv. "Luther a atacat doctrina „mecanică" a sacramentelor, adică ideea că sacramentele lucrează prin ele însele *(ex opere operato)* şi transmit har oricărui om care nu se află în starea de a fi comis un păcat de moarte. Sacramentele sunt constituite de cuvântul lui Dumnezeu, iar prin ele Domnul ni se adresează nouă. Ele trebuie primite, crezute şi însuşite în mod personal. Luther consideră că: „credința, chiar fără sacramente, poate fi suficientă pentru mântuire. Poți crede chiar dacă nu eşti botezat, pentru că Botezul nu este altceva decât un semn exterior, care ne aminteşte despre promisiunea divină"[2]. Prin aceasta însă Reformatorii se îndepărtează nu numai de scolastici, ci chiar şi de Fericitul Augustin, care punea accentul pe sacramente şi Biserica văzută, cu toate că profesa predestinația. Se recunoaşte că: „văzută din interior, Reforma constituie triumful extrem al doctrinei augustiniene despre grație asupra doctrinei augustiniene despre Biserică"[3]. „Luther putea susține doctrina augustiniană despre grație doar respingând doctrina augustiniană despre Biserică"[4].

Din cauza predestinației s-a ajuns să se vorbească chiar şi despre un Botez cu apă, care se administrează celor chemați la mântuire, dar şi de un Botez cu Duhul Sfânt, care este primit nu-

2. Timothy George, *Teologia Reformatorilor*, Ed. Emanuel, Oradea, 1998, p. 110.

3. Alister MacGrath, *Il Pensiero della Riforma*, Claudiana Editrice, Torino, 1991, p. 144.

4. *Ibidem*, p. 144.

mai de cei aleşi ai lui Dumnezeu. Chiar şi atunci când este vorba despre Sfânta Euharistie se face deosebire între pâinea şi vinul care se administrează celor chemaţi şi Trupul şi Sângele Domnului, de care se învrednicesc numai cei aleşi. Este adevărat că Luther a subliniat prezenţa lui Hristos în Sfânta Euharistie prin cuvinte extrem de expresive: "in pane, cum pane, sub pane", dar această afirmaţie a lui Luther nu poate fi luată în consideraţie, fiindcă se întemeiază pe confuzia dintre omenitatea şi divinitatea Mântuitorului. Luther socotea că Trupul lui Hristos este omniprezent ca şi divinitatea Sa. Desigur, există între Reformatori nuanţe diferite în privinţa sacramentelor, dar toţi tind să valorizeze cuvântul în detrimentul Tainei. Din această cauză, Reformatorii au redus numărul Sfintelor Taine de la şapte numai la două, Botezul şi Euharistia, au renunţat la prefacerea Sfintelor Daruri şi la caracterul de jertfă al Sfintei Euharistii şi au eliminat sacerdoţiul particular din viaţa Bisericii în favoarea celui general, al credincioşilor. Tainele încetează de a mai fi dependente de Biserică, în mod obiectiv, şi devin dependente de Cuvântul lui Dumnezeu, adică de Hristos, în mod subiectiv.

Dacă cercetăm Liturghia bizantină, cu privire la rolul Tainei în viaţa Bisericii, desprindem din cuprinsul ei trei idei principale. Mai întâi, se observă că Tainele nu sunt unilateral dependente de Biserică şi nici unilateral dependente de Hristos, ci sunt mijloace prin care Hristos însuşi lucrează asupra credincioşilor prin slujitorii Săi sfinţiţi. De aceea, preotul se roagă lui Hristos: „Cel ce sus împreună cu Tatăl şezi şi aici, în chip nevăzut, cu noi eşti, învredniceşte-ne, prin mâna Ta cea puternică, a ni se da nouă Preacuratul Tău Trup şi Scumpul Tău Sânge, şi prin noi la tot poporul Tău"[5]. În al doilea rând, Duhul Sfânt nu păstrează numai o relaţie subiectivă cu preotul sau poporul, ci constituie Persoana prin care Dumnezeu însuşi preface pâinea şi vinul în Trupul şi

5. *Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur*; EIBMO, Bucureşti, 2000, p. 172.

Sângele Hristosului Său prin epicleză: „Şi fă pâinea aceasta Cinstit Trupul Hristosului Tău, iar ceea ce este în potirul acesta, Cinstit Sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt"[6]. În fine, Tainele nu oscilează între semnul lor sacramental şi graţia pe care o comunică, pentru că semnul sacramental nu constituie o materie închisă în ea însăşi, ci are structură raţională şi constituie mijlocul transparent prin care Hristos însuşi Se sălăşluieşte în fiinţa credincioşilor, ca să le sfinţească duhul şi oasele, trupul şi sufletul, în vederea renaşterii lor duhovniceşti şi ontologice[7]. Toate acestea arată că Biserica nedespărţită a depăşit opoziţia dintre natural şi supranatural, care se află la baza dilemelor sacramentale din teologia contemporană, fiindcă a aşezat la baza lumii naturale şi supranaturale ordinea raţională a creaţiei întregi, care îşi are centrul de gravitaţie în Logosul Tatălui, Care S-a întrupat pentru viaţa şi mântuirea lumii. În concluzie, Sfintele Taine îşi descoperă adevărata lor eficacitate psihologică şi ontologică numai în măsura în care rămân mijloc de dialog între Hristos şi Biserică prin Duhul Sfânt şi sfinţiţii Săi slujitori. Această incursiune în problematica contemporană a Tainelor ne va ajuta să înţelegem mai uşor cele ce urmează.

SFINTELE TAINE ÎN GENERAL

Noţiunea de Taină

Termenul de „Mister" pune în evidenţă mai mult partea interioară şi ascunsă a Tainei, cea a harului divin, în timp ce termenul „Sacrament" are în vedere mai mult partea văzută sau forma prin care se împărtăşeşte graţia nevăzută. Acest mod de a prezenta

6. *Ibidem*, p. 164.
7. *Ibidem*, p. 339

Tainele rămâne tributar dualismului dintre sensibil şi inteligibil, care nu are nimic comun cu Revelaţia divină. Din punct de vedere biblic şi patristic, harul se împărtăşeşte prin materia Tainei, fiindcă materia nu are caracter amorf sau omogen, ca în gândirea filosofiei antice, ci are caracter raţional, izvorât din Raţiunea supremă, ca Logos dumnezeiesc. Noţiunea de taină în teologie are o dublă semnificaţie, potrivit termenului de „Mister", de la grecescul „mystirion", sau cel de Sacrament, care îşi are corespondentul în cuvântul latin „Sacramentum". Se spune că Tainele nu acţionează numai asupra sufletului, în chip psihologic, ci asupra întregii fiinţe a omului, în mod ontologic, pentru renaşterea lui spirituală şi morală. Autorul Tainelor este Hristos însuşi, fiindcă o dată cu harul El însuşi Se împărtăşeşte credincioşilor, potrivit cuvintelor Sale: „Cine mănâncă şi bea Sângele Meu, Eu rămân în El şi El rămâne în Mine" (Ioan 6, 6). Textele biblice care vorbesc de instituirea Tainelor sunt amintite în ceremonialul public al acestora, fiindcă ordinea sacramentală trebuie să corespundă cu ordinea biblică. Numărul Tainelor nu este amintit în Sfânta Scriptură, dar este pus în legătură cu cele şapte daruri ale Duhului (Isaia 11, 2-3). Doctrina despre cele şapte Taine apare în Mărturisirea de credinţă a împăratului bizantin Mihail Paleologul, pregătită la cererea papei Clement al VI-lea, în vederea sinodului unionist de la Lyon (1267). Cu toate că unirea nu s-a realizat, numărul de şapte Taine a rămas neschimbat în cele două Biserici. *Biserica recunoaşte şapte Taine, care sunt mijloacele prin care Hristos sporeşte comuniunea noastră cu Dumnezeu prin preoţia slujitoare.*

Baza hristologică a Tainelor

Baza generală a Tainelor Bisericii este credinţa că Dumnezeu poate lucra atât asupra creaţiei nevăzute, cât şi asupra creaţiei văzute. Datorită acestui fapt, Taina cea mai cuprinzătoare constă în unirea lui Dumnezeu cu întreaga creaţie. Această unire este o

taină care cuprinde totul şi explică rostul Tainelor Bisericii, care urmăresc unirea creaţiei cu Dumnezeu. Această unire a început o dată cu actul creaţiei şi are menirea să se desăvârşească prin mişcarea şi înaintarea creaţiei spre starea desăvârşirii ei finale, cerul şi pământul nou, când „Dumnezeu va fi toate în toţi" (I Corinteni 15, 28)[8]. În această taină atotcuprinzătoare, datorită constituţiei lui psiho-fizice, omul are o poziţie particulară. Prin om se manifestă lucrarea lui Dumnezeu asupra creaţiei în vederea transfigurării şi spiritualizării ei. Omul este chipul şi organul principal al tainei celei mari şi dinamice a unirii Logosului cu întreaga creaţie, căci prin constituţia lui naturală, sufletească şi trupească, este menit să unească în sine toată creaţia văzută şi nevăzută, iar prin sine, să unească întreaga creaţie cu Dumnezeu[9]. Creaţia dispune de o raţionalitate creată, care depăşeşte disocierea dintre caracterul ei sensibil şi inteligibil, şi permite omului să o unească cu Dumnezeu, în Logosul etern al Tatălui. *Tainele îşi au temeiul fundamental în unirea lui Dumnezeu cu creaţia prin intermediul omului, care are misiunea, prin constituţia lui psiho-fizică, să înainteze cu creaţia spre eternizarea ei în Dumnezeu.*

Din cauză că omul a fost capabil să producă dezbinare în toate, Cuvântul lui Dumnezeu sau Logosul Tatălui, ca centru personal şi unitar al tuturor raţiunilor lumii, a purces la o nouă şi mai sigură unire a tuturor raţiunilor creaţiei în Sine. În scopul acesta, s-a folosit de firea omenească, datorită capacităţii ei de a unifica făpturile între ele, dar în acelaşi timp şi cu Dumnezeu. Pentru ca această unire să fie mai strânsă, S-a făcut El însuşi om, dându-le oamenilor un centru din rândul lor, ca să nu se mai poată despărţi de Dumnezeu şi de ceilalţi oameni şi să divizeze creaţia. Se realizează astfel o nouă Taină a unirii şi mai strânse între Creator şi creatură. Hristos constituie Taina cea din veci a unirii dintre

8. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, EIBMO, vol. III, Bucureşti, 1978, p. 9.

9. *Ibidem*, p. 10.

Creator şi creatură, fiindcă există o corelaţie între raţionalitatea creaţiei, raţiunea umană şi Raţiunea supremă, care îi permite Fiului lui Dumnezeu întrupat să unească în Sine firea umană cu firea întregii creaţii[10]. *Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat ca să constituie Taina legăturii mai strânse dintre creaţie, om şi Dumnezeu, fiindcă raţionalitatea creaţiei şi raţiunea umană se întâlnesc în El cu Raţiunea divină supremă.*

Chipul lui Dumnezeu din om nu se mărgineşte numai la suflet, aşa cum se întâmplă în teologia creştină contemporană, ci se extinde şi asupra trupului, fiindcă trupul dispune de o raţionalitate interioară, prin care devine permeabil la lucrarea Duhului. De aceea, prin harul pe care ni-l comunică, Hristos se adresează nu numai sufletului, ci şi trupului. Între suflet şi trup există o reciprocitate. Tot ce atinge simţurile trupului se imprimă în suflet şi toate senzaţiile trupului poartă în ele marca simţirii specifice a sufletului, în lumina înţelegerii lui. Nu poate fi influenţat sufletul fără a se lucra asupra trupului, iar orice influenţă primită de trup poartă marca sufletului. Spiritualitatea creştină nu se rezumă numai la idei, ci se adresează şi trupului. De aceea, în raţionalitatea obiectivă şi în sensibilitatea trupului lui Hristos s-a imprimat nu numai marca raţiunii şi sensibilităţii subiective a sufletului omenesc curat al lui Hristos, ci şi marca spirituală de supremă lumină, curăţie şi putere a Dumnezeirii. Această putere nevăzută a dumnezeirii lui Hristos se comunică trupului şi sufletului nostru prin lucrările văzute ale Tainelor, fiindcă Trupul lui Hristos pnevmatizat a rămas trup şi are menirea să transfigureze şi trupul nostru[11]. Cu alte cuvinte, spiritualitatea ortodoxă nu se adresează numai conştientului uman, ci coboară în subconştientul omului, unde se zămislesc patimile, ca să purifice şi să sfinţească omul întreg. *Sfintele Taine constituie mijlocul prin care Hristos lucrează asupra fiinţei umane, prin firea Sa omenească, pentru a purifica şi desăvârşi omul în totalitatea fiinţei lui.*

10. *Ibidem*, p. 12.
11. *Ibidem*, p. 17.

Baza Tainelor prin care Hristos Se uneşte cu noi constă în faptul că El a ridicat umanitatea noastră la starea umanităţii Lui prin Învierea şi Înălţarea sau pnevmatizarea la care s-a ridicat Trupul Său în urma jertfei Lui de pe cruce. Abia de atunci Trupul Lui pnevmatizat, în care raţionalitatea plasticizată a materiei lui s-a făcut deplin transparentă şi spiritualizată, Se poate sălăşlui în trupurile noastre, prin Duhul ce iradiază din El, pentru a ne duce şi pe noi spre înălţimea stărilor prin care a trecut El. Astfel, în puterea Duhului, Tainele sunt mijloace prin care Hristos coboară în noi ca să îndumnezeiască trupurile şi sufletele noastre. Hristos însuşi lucrează prin Taine asupra trupului nostru ca să ne comunice sensibilitatea curată a umanităţii Lui şi puterea Lui dumnezeiască[12]. Hristos pătrunde cu energia Trupului Său în trupul şi sufletul nostru prin materiile folosite în Taine, sau prin gesturile preotului, ca să pună în firea noastră începutul sfinţirii, sfinţire care nu se produce fără efortul cuvenit din partea primitorului Tainei. Trebuie să privim cu toată seriozitatea realismul hristologic al Tainelor ca lucrare a lui Hristos însuşi săvârşită asupra persoanei umane prin Trupul Său şi prin materia Tainelor, ca şi prin gesturile preotului[13], pentru renaşterea şi creşterea duhovnicească a credincioşilor. *Baza hristologică a Tainelor constă în faptul că Hristos este Săvârşitorul nevăzut al Sfintelor Taine, Care coboară în fiinţa credincioşilor, o dată cu harul Tainelor, în Duhul Sfânt, ca să transfigureze omul şi creaţia.*

Baza eclesiologică a Sfintelor Taine

Biserica este Taina în care Dumnezeu-Cuvântul restabileşte şi ridică la o treaptă mai accentuată unirea Sa cu lumea înfiinţată

12. *Ibidem*, p. 18.
13. *Ibidem*, p. 20.

prin actul creației, slăbită de păcatul omului. Se poate spune chiar că însăşi creația este Biserică, iar Biserica este creația restabilită în Hristos şi în curs de desăvârşire prin Hristos şi Biserică. Dacă orice taină este o unitate a contrariilor, Biserica este Taina ultimă, căci este forma unității supreme a lui Dumnezeu cu tot ceea ce a creat. Într-un înțeles mai special, Tainele sunt lucrări invizibile ale lui Hristos săvârşite prin acte vizibile prin care se constituie Biserica şi care se săvârşesc în Biserică. În gândirea biblică şi patristică harul fiind lucrarea actuală a lui Hristos, în orice Taină lucrează Hristos însuşi, întrucât Se află în Biserică. Hristos însuşi extinde şi dezvoltă viața Bisericii prin toate Tainele, care sunt numai vizibil săvârşite de preot ca reprezentant al Bisericii, invizibil fiind săvârşite de Hristos însuşi. Raportul între Hristos şi Biserică poate fi exprimat în mod simplu prin faptul că Hristos este prezent şi lucrează în Biserică. Biserica nu este numai extensiunea Tainei lui Hristos, ci este plină de Taina lui Hristos. Baza eclesiologică a Sfintelor Taine rezultă din faptul că Taina Bisericii nu este despărțită de Taina lui Hristos şi nici Taina lui Hristos de Taina Bisericii[14]. *Biserica este extensiunea Tainei lui Hristos şi este plină de Taina lui Hristos.*

Rolul sacramental al preotului

Baza eclesiologică a Sfintelor Taine constă în rolul sacramental pe care preoția slujitoare îl are în raport cu Hristos şi credincioşii. Preotul este organul văzut prin care Hristos cel din Biserică lucrează în chip nevăzut în Taine, sau acordă harul celor ce li se administrează acestea. Devenind nevăzut prin Înălțarea Sa la cer, Hristos Se foloseşte pentru lucrarea Sa asupra celor ce vor să se unească cu El şi să crească în El, intrând şi dezvoltându-se spiritual în Biserică, şi de un organ personal văzut. Trăirea acestei intrări în comuniune cu Hristos este prilejuită credinciosului în mod necesar de o altă persoană, care are o împuternicire permanentă de la Hristos şi de la Biserică pentru ca să mijlocească comuniunea cu El, să susțină şi să promoveze comuniunea credincioşilor cu Hristos şi între ei. Această misiune obiectivă, pe care o are de la Hristos şi de la Biserică, nu poate constitui o prezumție subiectivă. Numai Biserica, ca trup al lui Hristos, poate să dea o astfel de garanție obiectivă şi numai prin ea Hristos poate împuternici pe cineva în mod obiectiv cu această calitate de organ vizibil de săvârşire a Tainelor. Taina Hirotoniei transmite unei persoane calitatea de episcop sau de preot săvârşitor al Tainelor, dar cei ce hirotonesc invocă în Taina Hirotoniei pe Duhul Sfânt în numele Bisericii, însoțiți fiind de comunitatea Bisericii. Preotul sau episcopul nu pot săvârşi Sfânta Liturghie fără prezența poporului în Biserică, fiindcă Tainele sunt mijloc de dialog între Hristos şi Biserică[15]. *Astfel, episcopul sau preotul înfățişează credincioşilor împuternicirea lui Hristos şi a Bisericii în calitate de reprezentant al lor.*

Apoi, credinciosul are în relația cu preotul atât un „tu" vizibil, omenesc, ca intermediar central al comuniunii cu cei care cred în Hristos, cât şi un „tu" care îi prilejuieşte trăirea relației cu Hristos. Preotul îl îndeamnă prin cuvinte şi gesturi să moară cu Hristos față de omul cel vechi şi să învieze cu El ca om nou, spre săvârşirea faptelor bune. Gesturile sacramentale ale preotului, săvârşite în numele Bisericii şi cu autoritatea lui Hristos lucrător în ea, împlinesc în mod real o lucrare intenționată, pentru că Însuşi Hristos o împlineşte văzut prin aceste gesturi. Datoria preotului este aceea de a face pe Hristos cu atât mai transparent prin viața lui proprie cu cât răspunderea lui față de Hristos îl face să se predea mai mult în această misiune, smerindu-se pe sine. Cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (Galateni, 2, 20), sau „Fiți următori mie, după cum eu sunt următor lui Hristos", sunt determinante pentru viața

14. *Ibidem*, p. 25.

15. *Ibidem*, p. 29.

şi misiunea preotului[16]. *Preotul este chemat la cât mai multă vrednicie personală, ca să prilejuiască trăirea relației credincioşilor cu Hristos prin Sfintele Taine.*

Desigur, este de dorit ca preotul sau episcopul să manifeste şi o vrednicie personală în slujirea lor preoțească sau arhierească. Dar dacă această vrednicie lipseşte, absența este suplinită de credința şi vrednicia Bisericii. Este un caz analog cu păcătoşenia membrilor Bisericii. Dacă unii din ei sunt păcătoşi, Biserică rămâne sfântă prin membrii ei destoinici, iar dacă toți membrii ei ar fi păcătoşi, ea ar înceta să mai fie sfântă, căci până la urmă Biserica este alcătuită din oamenii care cred în Hristos şi în care este sălăşluit prin aceştia El. Dar este mai corect să spunem că însăşi vrednicia unor credincioşi, ca vrednicie a Bisericii, suplineşte nevrednicia preoților. Preotul trebuie să aibă în vedere însă că nevrednicia lui poate să împiedice atât de mult, harul lui Hristos din Taine să rodească în viața credincioşilor încât aceştia pot deveni o pradă uşoară în ghearele prozelitismului sectar[17]. *Desigur, nevrednicia preotului este suplinită de vrednicia Bisericii, dar preotul trebuie să dea dovadă de vrednicie în îndeplinirea misiunii sale.*

Elementele constitutive ale Sfintelor Taine

Elementele constitutive ale Sfintelor Taine sunt mijloacele materiale prin care Hristos însuşi Îşi comunică harul mântuitor credinciosului prin mâna preotului, dar şi actul preotului, care constă în rugăciunea şi în atingerea mâinii preotului de trupul primitorului, direct sau printr-o materie anume, pe baza mărturisirii de credință a primitorului. Taina este mijloc de relație personală între Hristos şi Biserică prin preot, garantul văzut al acestei relații. În mărturisirea lui de credință, primitorul Sfintei

16. *Ibidem*, p. 31.
17. *Ibidem*, p. 30.

Euharistii se adresează direct lui Hristos, iar preotul care îl împărtăşeşte pe credincios constată acest fapt, pronunțându-i numele: „Se împărtăşeşte robul lui Dumnezeu (N)...", fără să se interpună între el şi Hristos. Tot astfel se întâmplă în Taina Botezului şi în Taina Cununiei (Se botează... sau Se cunună), unde preotul constată nu înfăptuirea unui fenomen impersonal, ci lucrarea directă a lui Hristos prin Tainele unirii depline a credinciosului cu El şi cu Biserica (Botezul, Mirungerea, Euharistia), prin Tainele reîntăririi celor bolnavi trupeşte şi sufleteşte (Pocăința, Maslul), sau prin Tainele care acordă primitorilor harul slujirii lui Hristos (Hirotonia), sau harul legat de viața maritală (Cununia). Materia nu este numai un simbol separat de har, care ocazionează şi tălmăceşte în mod intuitiv lucrarea nevăzută a harului, ci ea însăşi este plină de putere dumnezeiască[18]. *Hristos lucrează asupra credincioşilor numai prin elementele constitutive ale Sfintelor Taine, ca să-i unească cu El şi Biserica.*

Credincioşii, primitorii Sfintelor Taine

Rolul Sfintelor Taine este de a susține dialogul dintre Hristos şi credincioşi. Harul Tainelor este energia necreată a lui Hristos, sau lucrarea Lui. Prin fiecare Taină El retrăieşte şi iradiază în credincios trăirea şi puterea altei stări prin care a ridicat umanitatea Sa până la înălțimea şi îndumnezeirea ei deplină. Harul nu se dă integral printr-o singură Taină, ci se dă gradat, prin fiecare Taină. Nicolae Cabasila spune: „Să vorbim despre chipul în care fiecare Taină lucrează unirea credincioşilor cu Hristos. Întâi de toate, pentru a ne uni cu Hristos va trebui să trecem prin toate cele prin care a trecut şi El, să răbdăm, să suferim şi noi câte a răbdat şi a suferit şi El"[19]. Noi creştem în natura omenească din

18. *Ibidem*, p. 21.
19. Sf. Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, Sibiu, p. 36.

punct de vedere duhovnicesc, prin Sfintele Taine, cum a binevoit să crească şi El cu natura Sa omenească. Nu putem sări peste etapele creşterii. Trebuie precizat că această creştere duhovnicească a credincioşilor prin Sfintele Taine nu se realizează numai prin lucrarea harului, ci şi prin strădania personală a credincioşilor. Pentru ca Sfintele Taine să rodească în fiinţa credincioşilor trebuie primite cu pregătirea şi vrednicia cuvenite, prin păstrarea şi mărturisirea adevăratei credinţe, prin viaţă de rugăciune, prin post şi asceză, prin iubire faţă de aproapele şi săvârşirea binelui. Progresul duhovnicesc al credincioşilor se realizează în Biserică prin împletirea dintre energia divină cu cea umană. Prin Taine Hristos ne ridică treptat, în Biserică, spre înălţimea Bărbatului desăvârşit pe care l-a întruchipat în viaţa şi activitatea Sa. Credincioşii primesc Sfintele Taine cu vrednicia cuvenită, ca să poată progresa pe calea desăvârşirii în Hristos şi Biserică prin lucrarea Sfântului Duh. *În concluzie, Taina este un tot care uneşte pe primitor cu Hristos şi cu Biserica prin mâna preotului şi materia folosită de el, după mărturisirea de credinţă a credinciosului şi rugăciunea preotului*[20].

SFINTELE TAINE ÎN SPECIAL

Taina Sfântului Botez

Prin Taina Botezului, instituită de Mântuitorul, omul care crede în Hristos renaşte din apă şi din Duh la viaţa cea adevărată în Hristos şi devine membru al Bisericii. Taina se săvârşeşte prin întreita afundare în apă a celui ce se botează în numele Sfintei Treimi, săvârşitorul ei fiind preotul sau episcopul. Numai în caz de urgenţă, din temerea de moarte apropiată a celui care are să

20. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 33

primească Botezul, această Taină poate fi săvârşită de orice membru al Bisericii. Taina Botezului implică numeroase aspecte, care trebuie lămurite pe rând.

Botezul cu apă şi Duh

Din lucrarea Duhului Sfânt asupra apelor au luat fiinţă întru Fiul (Coloseni 1, 16) toate formele de existenţă creată, care au culminat cu crearea particulară a omului, după vrerea Tatălui şi chipul Fiului, prin suflarea Sfântului Duh (Facerea 1, 2; 2, 6). Dar apa din Biblie nu este identică cu apa pe care o cunoaştem după aceea. Apa originară era o energie indefinită, aflată în mişcare universală, prin lucrarea Duhului Sfânt, fluidă şi nesolidificată, având în ea raţiunile tuturor lucrurilor create şi susţinute după chipul raţiunilor Logosului creator şi proniator. Duhul Sfânt, ca exponent al fluidităţii spirituale ce se purta peste ape, lucra asupra „apei" originare, ca să actualizeze, în forme definite, formele înscrise în ea virtual prin actul creator al Logosului. Duhul Sfânt cu fluiditatea puterii Lui, unită cu fluiditatea apei originare, este forţa de formare continuă şi de desăvârşire a existenţelor definite de toate gradele.

Într-un mod asemănător, Duhul desăvârşeşte creaţia omului, în om şi deci acesta a fost creat într-o înrudire specială cu El. Forma de existenţă ce apărea acum era cea mai înaltă făptură creată vizibilă, având în ea chipul Logosului ca ipostas, dar păstrând în ea starea de mişcare prin care avea să crească în asemănarea cu El. Cu toate că energia universală, total indefinită, de la început, a luat forme definite, iar o parte din ea a dobândit forma sensibilă a apei pe care o cunoaştem azi, înrudită cu apa originară a Duhului, totuşi creaţia se află în stare de mişcare şi mobilitate, ca apa originară, pentru ca prin lucrarea omului şi puterea Duhului să se transforme în paradis nemuritor. Toate organismele care nu pot folosi apa devin rigide şi se sfărâmă, ca şi

cum ar fi moarte[21]. *Nimic nu se naşte şi nimic nu rămâne în viaţă, într-o mobilitate spre desăvârşire, fără apa mişcată de Duhul Sfânt.*

Prin despărţirea omului de Dumnezeu, Duhul n-a încetat să susţină pe oameni şi să conlucreze cu ei la naşterea urmaşilor lor, care au propria lor identitate. Orice naştere umană este o noutate absolută[22]. Oamenii se nasc acum în mod principal din „trup" şi poartă în ei fiinţa antecesorilor lor, căzută din mobilitatea şi fluiditatea permanentă şi în continuă ascensiune a vieţii în Duh. Cu toate că după păcat oamenii sunt născuţi din Duh într-un anumit grad, sunt totuşi despărţiţi în cea mai mare parte de Duhul Sfânt. Duhul ajută la naşterea lor şi la menţinerea lor într-o anumită noutate, dar într-o noutate limitată. Din cauză că Duhul nu Se mai află în comunicare deplină cu omul după păcat, acesta a căzut din mobilitatea originară şi se materializează cu uşurinţă, supunându-se morţii spirituale şi trupeşti. Duhul nu mai suflă liber în ei, căci ei înşişi s-au înlănţuit, prin pasiunile inferioare ale repetiţiei naturale, într-o viaţă prea materială, devenind mai mult trupuri decât viaţă. Datorită păcatului, apa a devenit ambivalentă, simbol al unei vieţi amestecată cu moartea[23]. În Cuvântul întrupat, apa şi Duhul se unesc însă din nou. El Se afundă în Iordan şi Porumbelul pogoară peste ape. Învierea Lui va transforma în apă vie apa morţii. Apa Botezului este în chip tainic materia veacului viitor, care va purta în ea pe Fiul ca ipostas străveziu şi pe Duhul cu energiile Lui de viaţă făcătoare şi mereu noi. Ea este pnevmatizată acum pentru renaşterea omului şi pentru restabilirea relaţiei lui cu Dumnezeu. Pnevmatizarea ei deplină se va face vădită de-abia în veacul viitor, când ni se va arăta starea finală la care ar fi ajuns apa creată la început prin dezvoltarea relaţiei oamenilor cu Dumnezeu. Când omul este afundat în această apă la Botez, se întâlneşte în ea cu Hristos şi se umple de energiile Duhului Sfânt ce iradiază din Hristos. A trebuit să se scufunde Fiul în firea omenească şi prin ea în apă, pentru ca noi, scufundându-ne în apă, să ne înălţăm spre viaţa Sa dumnezeiască în Duhul Lui cel Sfânt. Cu toate că Fiul lui Dumnezeu întrupat nu avea nevoie de renaşterea prin Botez, căci era născut de la început din Duh, acceptă totuşi Botezul pentru noi oamenii, ca să fie primul om care se botează din apă şi din Duh. Prin Fiul întrupat, Care a unit Duhul cu apa, Botezul apare ca sân şi susţinător al vieţii adevărate, al vieţii nesupuse morţii, întrucât El este deplin unit cu Duhul. Întruparea a fost „Botezul" lui Dumnezeu în firea omenească şi tot ea constituie, în creaţie şi istorie, premisa Tainei Botezului omului în viaţa lui Dumnezeu. De aceea, Sfinţii Părinţi văd întemeierea Botezului atât în Naşterea, cât şi în Botezul Domnului[24]. *Cristelniţa în care este afundat şi botezat omul în vederea renaşterii lui spirituale, în numele Sfintei Treimi, simbolizează atât chipul sânului Maicii Domnului, cât şi cel al Iordanului, în care S-a botezat Mântuitorul.*

21. *Ibidem*, p. 35.
22. *Ibidem*, p. 35.
23. *Ibidem*, p. 36.

Efectele Botezului

Actul Botezului constă în afundarea întreită a primitorului în apă, însoţită de declaraţia constatatoare rostită de preot: „Se botează robul lui Dumnezeu (N) în numele Tatălui, al Fiului şi al al Sfântului Duh". Caracterul de declaraţie şi de constatare al cuvântului „se botează" sau al celui analog din celelalte Taine (se cunună, se împărtăşeşte) arată că Taina se săvârşeşte vizibil prin actul şi cuvântul preotului, dar invizibil, prin lucrarea lui Hristos. În afară de cazul Botezului de urgenţă, apa primeşte o sfinţire prin Duhul Sfânt înainte de afundarea primitorului în ea[25]. Bise-

24. *Ibidem*, p. 37.
25. *Ibidem*, p. 39.

rica Ortodoxă nu cunoaşte un botez al apei, şi altul al Duhului, fiindcă apa este mediul prin care lucrează Sfântul Duh asupra întregii fiinţe psiho-fizice a omului. În rugăciunea de sfinţire prealabilă a apei se cere venirea Duhului pentru curăţirea apei de lucrarea puterilor demonice, pentru ca ea să devină, prin pogorârea deplină a Duhului, sân al naşterii omului nou în Hristos. Dar Taina ca un tot, în care intră şi lucrarea deplină a Duhului, se săvârşeşte prin întreita afundare a celui ce se botează în numele Sfintei Treimi. Botezul pune pe primitorul lui în relaţie intimă nu numai cu Hristos, ci cu întreaga Sfântă Treime, căci Hristos este Fiul Tatălui şi ne face şi pe noi fii ai Tatălui prin Duhul Sfânt. Prin Botez şi afundarea omului în apă în numele Sfintei Treimi se produce moartea omului vechi şi renaşterea lui la viaţă adevărată în Hristos[26]. O dată cu aceasta omul se spală de păcatul strămoşesc şi de toate păcatele săvârşite mai înainte şi se imprimă chipul lui Hristos în el. Prin aceasta omul, unindu-se cu Hristos, este introdus în Biserică şi devine membru al Trupului tainic al Domnului. *Botezul eliberează omul de sub osânda păcatului strămoşesc şi îl renaşte spiritual în Hristos şi Biserică pentru viaţa de comuniune cu Dumnezeu, care începe prin afundarea primitorului în apa baptismală în numele Sfintei Treimi.*

Botezul ca refacere a chipului lui Hristos în om

Păcatul slăbeşte şi alterează chipul lui Dumnezeu din om şi caracterul lui de persoană, în ceea ce are ea distinct, apropiindu-l de animalitatea inumană şi impersonală, lipsită de libertate şi supusă mişcărilor automate ale aceloraşi instincte. Păcatul slăbeşte unitatea dintre puterile constitutive ale omului şi chiar puterea fiinţei lui. Fiinţa lui devine neputincioasă pentru săvârşirea binelui, trupul lui îndeplineşte doar funcţii biologice şi el trăieşte

26. *Ibidem*, p. 41.

fără preocupare faţă de valorile spirituale. Omul devine un individ biologic, care a pierdut semnificaţia spirituală a numelui său, şi nu mai poate răspunde la chemarea lui Dumnezeu. Neavând raza de la Dumnezeu, rază către Dumnezeu, omul devine „întuneric", iar în locul frumuseţii divine cultivă grotescul şi morbidul. El trăieşte o existenţă inconsistentă, o viaţă moartă şi devine „mort fără moarte", sau „cadavru viu"[27]. Prin restabilirea chipului lui Dumnezeu în om, acesta recapătă viaţa dumnezeiască cea fără de moarte. Chipul lui Hristos este o adevărată haină luminoasă, sau mai bine zis este Hristos însuşi. „Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi îmbrăcat" (Galateni 3, 20). Haina aceasta nu rămâne numai la suprafaţa trupului, precum hainele obişnuite, ci se imprimă în întreaga noastră fiinţă. Ea este Hristos însuşi, Care Se adresează tuturor, dar, în acelaşi timp, este o relaţie specială, personală şi unică cu fiecare credincios. De aceea, omul primeşte la Botez un nume propriu, iar atunci când este chemat pe acest nume el ştie că este vizat el însuşi în întregime şi ca atare trebuie să răspundă cu toată fiinţa lui. Haina aceasta nu trebuie întinată, căci prin aceasta întinăm chipul lui Hristos şi chipul nostru personal. Haina Botezului Îl reprezintă pe Hristos, dar şi pe noi înşine deveniţi chipul lui Hristos[28]. *Prin Taina Botezului se restaurează chipul lui Dumnezeu din om după chipul lui Hristos, iar numele primit la Botez arată începutul vieţii noi în Hristos.*

Omul este primit de Hristos la Botez, prin slujitorii Bisericii, după o anumită pregătire, ca prin aceasta să poată răspunde la apelul Lui şi să vieţuiască conform cu voia şi pilda Lui. Sfântul Grigorie de Nazianz consideră că prin Taina Botezului se încheie o „învoire" între Dumnezeu şi om: „Dacă trebuie să spunem pe scurt, puterea Botezului trebuie înţeleasă ca o învoire cu Dumnezeu pentru o a doua viaţă şi pentru o vieţuire mai curată"[29].

27. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 49.
28. *Ibidem*, p. 52.
29. *Ibidem*, p. 55.

Este o obligație care nu trebui călcată. „Să nu dovedim că am mințit luându-ne obligația aceasta. Căci dacă învoielile între oameni sunt întărite de Dumnezeu, Care este luat ca garant, cu cât mai mare nu va fi pericolul de vom călca obligațiile pe care ni le-am luat față de Însuși Dumnezeu"[30]. „Iar dacă după Botez te va ispiti dușmanul luminii și ispititorul, căci și pe Cuvântul lui Dumnezeu L-a ispitit, ai prin ce să-l învingi, nu te teme de luptă! Opune-i apa, opune-i Duhul, în care se vor stinge toate săgețile aprinse ale Celui-rău"[31]. În fața lui Dumnezeu omul este persoană și ca atare este liber. Dumnezeu îl recunoaște ca partener de dialog într-o relație de neclintită fidelitate în iubire, pentru că s-a angajat să ducă o viață de răspundere iubitoare față de El. „Rămâneți neclintiți în libertate" (Galateni 3, 13), sau: „Iisus Hristos m-a eliberat de legea păcatului și a morții" (Romani 8, 2), spune Apostolul Pavel, care se numește pe sine „rob" al lui Hristos, și pe creștini „ai lui Hristos" (Romani 8, 9). Cei botezați sunt „robii vieții întru dreptate" (Romani 6, 18-19), care e bunătate, e iubire și nu se poate exercita fără un mare efort pentru eliberarea de patimi, adevăratele lanțuri ale omului. Robia aceasta este robia liberă, robia unei voințe puternice de a rămâne liber, de a lucra după legea libertății și a iubirii netrădate (Iacob 1, 25). *Prin renașterea lui spirituală în Botez omul este menit să devină liber și fiu al lui Dumnezeu, după chipul lui Hristos.*

Botezul ca mijloc de înaintare spre asemănarea cu Hristos

Viața cea nouă este un dar de sus care ne vine prin Botez datorită Mântuitorului Iisus Hristos. Căci „dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom și vieții împreună cu El" (Romani 6, 8). Însă acest dar trebuie păstrat și dezvoltat prin sârguința noastră. „Cultivă cu osteneală curățirea, punând în inimă treptele urcușului, și iertarea pe care ai primit-o în dar păstreaz-o cu străduința ta, ca iertarea să fie de la Dumnezeu, iar păzirea ei să vină de la tine"[32]. „Să dăm deci toate mădularele noastre cele de pe pământ lui Dumnezeu, spune Sfântul Grigore de Nazianz, să I le consacrăm pe toate... Să ne aducem întregi lui Dumnezeu, să ne facem arderi-de-tot înțelegătoare, jertfe desăvârșite... Căci aceasta este a te primi în mod curat: a te dărui lui Dumnezeu și a dobândi mântuirea noastră ca jertfă"[33]. „Căci după asemănarea cu El și noi suntem jertfe sfințite, ca unii ce am murit păcatului, întrucât a fost omorât păcatul din noi și trăim lui Dumnezeu viața cea întru sfințenie"[34]. Deci, „pentru îndurările lui Dumnezeu să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bineplăcută Domnului" (Romani 12, 1). Darul este și o datorie. Cine nu păzește și nu dezvoltă curăția primită la Botez se face sălaș al mai multor demoni decât înainte de Botez și greu se va mântui. Nerepetarea Botezului arată obligația de a nu mai păcătui o dată ce am primit puterea de a evita păcatul. Nu este vorba de păcatele cele ușoare, care se pot vindeca prin Taina Pocăinței, ci de păcatul renegării lui Hristos și al ieșirii din Biserică. Aceștia sunt pierduți dacă nu revin iarăși la Biserică folosind puterea primită la Botez. Dar nici în acest caz nu sunt botezați din nou, pentru că harul botezului nu se dă de două ori. Ei nu „renasc" de două ori, pentru că nici din trup nu se nasc de două ori și nu de două ori vin pe lume cu păcatul strămoșesc. *Botezul nu se repetă, fiindcă eliberează pentru totdeauna omul de sub păcatul strămoșesc și îl renaște pentru o viață nouă spre asemănarea lui cu Dumnezeu în Hristos.*

30. *Ibidem*, p. 55.
31. *Ibidem*, p. 55.
32. *Ibidem*, p. 47.
33. Sf. Grigore de Nazianz, *In Sanct. Bapt.* 29, PG 36, col. 417.
34. Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh și Adevăr*, Cartea X, PG 68, col. 708 D.

Botezul, uşa de intrare în Biserică

Ridicarea din moarte a omului vechi, a celui ce se botează, la starea de viaţă adevărată a omului nou nu înseamnă că este chemat la o existenţă individualistă, ci să facă parte din comunitatea celor ce constituie Biserica, trupul comunitar al Domnului. A se alipi de Hristos înseamnă a deveni mădular al Lui în corpul Bisericii, a se zidi ca o piatră vie în locaşul Domnului, pe temelia Apostolilor, având aceeaşi credinţă, aceeaşi vieţuire, străbătută de acelaşi Hristos. Într-o rugăciune de la Botez, adresată de preot lui Dumnezeu, se zice: „Închipuieşte pe acesta întru Hristosul Tău... şi-l zideşte pe dânsul pe temelia Apostolilor şi a Proorocilor Tăi (Efeseni 2, 20) şi să nu-l surpi, ci sădeşte-l pe el ca mlădiţă a adevărului celui arătat în sfânta Ta sobornicească şi apostolească Biserică şi să nu-l smulgi"[35]. De aceea, după Botez, cel nou botezat este dus la Sfântul Altar, în faţa uşilor împărăteşti, şi este împărtăşit cu Trupul şi Sângele Domnului ca semn al încorporării lui depline în Biserică. *Botezul este uşa prin care credinciosul devine mădular al Bisericii.*

Biserica poate boteza şi pe cei ce vin la ea botezaţi în afara ei, dacă în unitatea creştină de unde vine el nu există deplinătatea credinţei. În lumina Bisericii se explică şi posibilitatea botezării unui om, în caz de urgenţă, de unul din mădularele ei laice. Căci Botezul înseamnă uşa deschisă şi braţele întinse ale Bisericii, care primeşte pe cei ce voiesc să vină în sânul ei şi să scape din valurile pierzaniei. Botezul săvârşit în afara Bisericii prin întreită afundare sau stropire în numele Sfintei Treimi poate fi validat de Biserică, prin iconomie, la primirea în Biserică a celui botezat în afara ei. Recunoaşterea acestui Botez din partea Bisericii este ca un fel de completare ulterioară a părţii lui externe cu deplinătatea puterii dumnezeieşti primită acum de cel botezat în afara ei, prin punerea lui în acord cu credinţa Bisericii. Biserica nu poate

35. *Ibidem*, p. 57.

recunoaşte Botezul săvârşit în afara ei când acesta nu este conferit în numele Sfintei Treimi. Treimea mai presus de fire este temelia iubirii supreme şi nimeni nu poate face parte din Biserică fără să mărturisească credinţa în Sfânta Treime ca structură a iubirii şi comuniunii absolute[36]. *Prin iconomie, Biserica poate recunoaşte Botezul practicat în afara ei dacă acesta a fost săvârşit în numele Sfintei Treimi.*

Introducerea celui ce primeşte Botezul în Biserică e semnificată în special prin săvârşirea Botezului de preot, sau episcop, care reprezintă prin hirotonia lui nu numai pe Hristos, ci şi Biserica. De aceea, săvârşirea validă a Botezului nu depinde de vrednicia personală a preotului, câtă vreme Biserica îl menţine ca slujitor al ei. Sfântul Grigore de Nazianz zice: „Nu căuta la vrednicia propovăduitorului, nici a botezătorului. Altcineva este Judecătorul acestora şi Arătătorul celor nearătate. Pentru că omul caută la faţă, iar Dumnezeu la inimă. Ţie să-ţi fie oricine vrednic pentru curăţie. Să fie numai dintre cei acceptaţi, şi nu dintre cei condamnaţi pe faţă, nici străini de Biserică. Nu judeca pe judecător, tu, cel ce ai nevoie de vindecare; nu judeca vrednicia celor ce te curăţesc, nu deosebi între părinţi. Unul este mai sus, altul mai jos. Dar fiecare e mai mult decât tine... Puterea Botezului este egală şi fiecare este la fel de desăvârşitor dacă e modelat de aceeaşi credinţă"[37]. Preotul trebuie să aibă mereu în minte şi inimă spusele Apostolului Pavel, care se adresează păstoriţilor săi cu memorabilele cuvinte: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (Galateni 2, 20). *Taina Botezului nu depinde de vrednicia preotului, în schimb acesta nu trebuie să uite că este slujitorul lui Hristos.*

Botezul copiilor

Este vorba de o practică pe care o găsim şi în Vechiul Testament. Tăierea împrejur, care preînchipuia Botezul, se făcea la

36. *Ibidem*, p. 59.
37. *Ibidem*, p. 59.

opt zile pentru toți pruncii aflați sub Lege, pe baza revelației Aceluiași Dumnezeu care vorbește și în Noul Testament. Însuși Domnul a fost tăiat împrejur la opt zile, iar la patruzeci de zile a fost adus la templu și „pus înaintea Domnului" (Luca 2, 21-22), ca model pentru toți pruncii, fiind botezat de Dreptul Simeon, care „avea pe Duhul Sfânt asupra lui" (Luca 2, 25). Despre Ioan Botezătorul se spune: „Iar copilul creștea și se întărea cu Duhul", iar despre pruncul Iisus, că „sporea în înțelepciune, creștea cu trupul și avea har la Dumnezeu și la oameni" (Luca 2, 52). Din momentul în care Evanghelia a pătruns în lume pentru prima dată, ea a trebuit să câștige adulți și să-i îndemne să se boteze. De aceea, în Noul Testament se vorbește direct de botezul adulților. Dar o dată cu ei se botezau și copiii lor. Expresia cuprinzătoare: „Și s-a botezat el (temnicerul din Filipi) și toți ai lui" (Fapte 16, 36), include cu siguranță și copiii. La fel: „Am botezat casa lui Ștefana" (I Corinteni 1, 16). Sfântul Irineu declară, pe baza tradiției apostolice apropiate lui, ca unul ce era nepot spiritual al Apostolului Ioan, că și pruncii erau botezați[38]. *Botezul copiilor este o practică folosită atât în Vechiul Testament, cât și în Noul Testament.*

Botezul este absolut necesar pentru mântuire, fiindcă desființează păcatul originar al despărțirii de Dumnezeu, imprimat în firea noastră, iar prin unirea cu Hristos el constituie poarta intrării noastre în Împărăția lui Dumnezeu. El este absolut necesar și pentru copii, întrucât și ei au această stare de despărțire de Dumnezeu prin nașterea lor după trup. Sfântul Pavel socotește pe toți oamenii, fără excepție, supuși păcatului din pricina lui Adam, iar pentru aceasta toți trebuie să îngroape în Botez pe omul cel vechi al păcatului, pentru a se naște ca oameni noi în Hristos. Căci, „dacă ne-am făcut cu Hristos o singură tulpină întru asemănarea morții Lui, vom fi părtași și învierii Lui" (Romani 6, 5). Viața nouă și veșnică nu o poate primi nimeni fără Botez, fiindcă numai prin Botez ne unim cu Hristos. Copiii, este drept, nu pot oferi lui Hristos mărturisirea credinței lor în mod propriu și responsabil, pentru sălășluirea lui Hristos în ei, dar ei fac parte dintr-o familie creștină trăitoare în Biserică. Între viața lor sufletească și cea a familiei sau a Bisericii nu s-a ridicat încă bariera unei conștiințe individualiste. Copiii se deschid mai ușor credinței mărturisite de cei din familia lor decât adulții, sau chiar decât tinerii, atât pentru că în ei nu s-a dezvoltat orgoliul individualist, cât și pentru că ei nu se simt împiedicați de pornirile inferioare ale naturii. Ei cred că totul este posibil și au o bucurie pentru ceea ce e frumos și bun. Copiii nu cunosc granița între natural și ceea ce depășește naturalul și rămân deschiși pentru orizontul binelui și frumosului. Mântuitorul a ținut seama de această pornire a copiilor spre domeniul credinței și binelui atunci când cere adulților să lase copiii să vină la El (Matei 18, 14), sau să fie ca pruncii (Matei 18, 3). Sfântul Grigore de Nazianz spune despre Botezul copiilor: „Ai copil? Să nu-și ia timp răutatea. Să fie sfințit din pruncie, să fie consacrat Duhului de la început". Dar arată și importanța educației familiale, spunând că: „Ana a făgăduit pe Samuel încă înainte de a se naște, iar după ce s-a născut, l-a închinat și l-a crescut în haina preoțească" (I Regi 1, 11; 2, 19)[39]. Copiii pot iubi și cunoaște pe Hristos prin puritatea inimii, dar educația lor se face în ambianța bisericii mici, care este familia. *Familia are o importanță decisivă pentru educația copiilor care au primit Taina Sfântului Botez.*

38. Sf. Irineu de Lyon, *Adversus haereses*, Cartea a-II-a, PG 7, col. 784 A.

TAINA MIRUNGERII

Temeiul biblic

Sfântul Chiril al Ierusalimului spune că după ce S-a botezat Iisus și a ieșit din apă: „S-a coborât peste El Duhul Sfânt în chip

39. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 63.

ipostatic, odihnindu-Se Cel asemenea peste Cel asemenea"[40]. Prin aceasta Hristos este uns în mod deplin cu Duhul, iar această ungere o anunță și o interpretează El însuși prin aplicarea la Sine a unui text din Isaia (61,1), drept trimitere a Lui ca om la activitatea Sa în slujba lui Dumnezeu și în favoarea mântuirii oamenilor: „Duhul Sfânt este asupra Mea, pentru că M-a uns, trimițându-Mă să binevestesc săracilor, să vestesc celor robiți slobozirea și orbilor vederea, să dau drumul celor asupriți și să vestesc anul milei Domnului" (Luca 4, 18-19). Mărturie despre ungerea lui Hristos cu Duhul, spre slujirea și activitatea Lui, dă și comunitatea din Ierusalim (Fapte 4, 27) și Apostolul Petru, care, printre altele, arată în cuvântul despre Iisus adresat lui Corneliu, „cum L-a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt și cu putere, cum a umblat din loc în loc, făcând bine și vindecând pe toți cei asupriți de diavolul" (Fapte 10, 38). Urmarea sălășluirii lui Hristos în cei ce cred, la Botez, este că și ei se împărtășesc de ungerea cu Duhul Lui în scopul întăririi lor în viața cea nouă, al pecetluirii lor în ea. Mărturia că acest lucru se făcea chiar de la începutul Bisericii o dă și Sfântul Apostol Pavel spunând: „Iar Cel ce ne întărește pe noi împreună cu voi, întru Hristos, și ne-a uns pe noi, Dumnezeu este, Care ne-a pecetluit pe noi și a dat arvuna Duhului în inimile noastre" (II Corinteni 1, 21-22). Această mărturie a lui se adaugă la cea a Sfântului Apostol Petru: „Să se boteze fiecare din voi și veți primi darul Duhului Sfânt" (Fapte 2, 38) și la cea din Faptele Apostolilor, unde se spune că Apostolii Petru și Ioan, trimiși de ceilalți Apostoli din Ierusalim, și-au pus mâinile peste cei botezați de diaconul Filip: „și ei au luat Duh Sfânt" (8, 15-17). *Exemplul Domnului și practica Apostolilor pot fi socotite o dovadă suficientă pentru instituirea acestei Taine de Domnul însuși.*

40. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza III mistagogică*, vol. II, București, 1945, p. 246.

Legătura dintre Taina Botezului și cea a Mirungerii

Taina Mirungerii este atât de strâns legată de Taina Botezului, încât se poate spune că formează împreună o unitate cu două părți distincte. Dar trebuie să vedem care este natura relației ce există între aceste două Taine. Teologul ortodox Al. Schmemann vede legătura între Mirungere și Botez ca pe aceea dintre viață și naștere. Mirungerea nu este propriu-zis o altă Taină, ci mai degrabă completarea Botezului, „întărirea" prin Duhul Sfânt. Ea poate fi deosebită de Botez numai în sensul în care se deosebește viața de naștere. În Duhul Sfânt întreaga viață a Bisericii își află întărirea, pentru că este viață, e adeverirea Bisericii ca aparținând „veacului ce va să vină", ca bucurie și pace a Împărăției cerurilor[41]. Viața cea nouă în Hristos nu este un simplu sentiment de euforie, ci prin Mirungere începe epifania sau arătarea lui Hristos în felul de a se purta al omului botezat. Darurile pe care cel botezat le primește prin ungerea și pecetluirea lui cu Sfântul Mir pe mădularele sau organele trupului său (frunte, urechi, nări, piept, mâini sau picioare) sunt menite să actualizeze chipul lui Hristos imprimat în el prin Botez. Dacă în Botez Hristos Se sălășluiește în noi într-un mod ascuns, lucru de care nu ne dăm seama, prin Mirungere luăm puterea Duhului spre fapte, ca să arătăm pe Hristos în noi. Faptul că prin Taina ungerii cu Sfântul Mir se inaugurează pentru creștini o continuă și tot mai sporită lucrare a Duhului Sfânt, pentru dezvoltarea vieții noi primite la Botez, îl vedem în Faptele Apostolilor, unde se relatează că mulțimea celor credincioși din Ierusalim, după ce mulțumește lui Dumnezeu că „a uns pe Fiul Său Iisus", Îi cere să-i dea și ei putere „să propovăduiască cuvântul cu toată îndrăzneala" (Fapte 4, 29, 31). Cu ajutorul Duhului primit începem să activăm în cali-

41. Alex. Schmemann, *Sacraments and Orthodoxy*, Walter Verlag, Olten und Freurg i. Br.,1974, p. 90.

tatea noastră de învățători-prooroci ai Împărăției lui Dumnezeu, de preoți ce ne aducem pe noi și natura ca jertfă lui Dumnezeu, de împărați peste natura noastră și natura lumii[42]. *Restaurarea omului în Hristos, prin Taina Botezului, este urmată de viața în Hristos, prin Taina Mirungerii, în virtutea lucrării Duhului Sfânt.*

Darurile Sfântului Duh

Ungerea cu Sfântul Mir este însoțită de cuvintele: "Pecetea darului Duhului Sfânt". Mirul cu care sunt unse mădularele principale ale trupului celui botezat și organele simțurilor este o fluiditate care se îmbibă și persistă mai mult decât apa în făptura celui botezat. Referindu-se la săvârșirea acestui act, Sfântul Chiril al Ierusalimului zice: "Mai întâi ați fost unși pe frunte, ca să priviți cu fața descoperită slava Domnului (II Corinteni 3, 18). Apoi ați fost unși la urechi, ca să dobândiți urechi în stare să audă tainele dumnezeiești (Matei 11, 15). Tot astfel ați fost unși la piept, ca să puteți sta împotriva uneltirilor diavolului după ce ați îmbrăcat platoșa dreptății (Efeseni 6, 14). Iar Sfântul Chiril al Alexandriei adaugă: se sfințește mâna, „ca să arate lucrarea mântuitoare", și se sfințește piciorul „ca simbol al umblării drepte, căci trebuie să ne împodobim cu fapte și să mergem pe calea ce duce la toate cele plăcute lui Dumnezeu"[43]. Prin Mirungere, Duhul Sfânt pătrunde și Se imprimă în aceste mădulare și organe și produce un dar special în fiecare membru al Bisericii și o întărire a tuturor mădularelor. Astfel, prin diferitele daruri ale Duhului se pune în lucrare harul cel unul al Botezului și se dezvoltă în credincios daruri deosebite, potrivit cu dispozițiile sale naturale. „Darurile sunt felurite, iar Duhul este același... Iar

42. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 70.
43. Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh și Adevăr*, Cartea XI, PG 68, col. 760B.

fiecăruia Duhul, în arătarea Lui, îi dă un dar spre folosul tuturor, căci noi toți ne-am botezat într-un singur Duh, ca să fim un singur trup" (I Corinteni 12, 4-7, 13-14; Romani 12, 4-6). Cu ajutorul Duhului primit, începem să activăm calitatea noastră de învățători-prooroci ai Împărăției lui Dumnezeu, de preoți ce ne aducem pe noi și natura ca jertfă lui Dumnezeu, de împărați peste natura noastră și natura lumii, ca să nu mai fim stăpâniți de ea spre o folosire pătimașă a puterilor firii noastre[44]. *Prin darurile primite în Taina Mirungerii, creștinii devin preoție generală activă pentru edificarea Bisericii și pentru misiunea ei în lume.*

Administrarea Tainei

Spre deosebire de alte Biserici, care acordă „Confirmarea" numai celor care au atins vârsta de 14 ani, Biserica Ortodoxă administrează și copiilor Taina Mirungerii, imediat după Taina Botezului. Ea consideră că și un copil poate iradia în jurul său, prin puritatea lui spirituală, frumusețea după chipul lui Hristos. Aceasta înseamnă însă că misiunea creștinilor nu se manifestă nici prin prozelitism și nici prin alte acțiuni agresive, ci prin calitatea vieții lor. Dacă Apostolii au câștigat lumea veche la creștinism, aceasta se datorează spiritului lor de dăruire și jertfelnicie, după chipul și asemănarea cu Hristos. Sfântul Apostol Pavel spune că: „Mulțumită fie adusă lui Dumnezeu (Duhului Sfânt), Celui ce ne face pururea biruitori întru Hristos și, prin noi, răspândește în tot locul buna mireasmă a cunoștinței Lui, pentru că suntem lui Dumnezeu bună mireasmă a lui Hristos, și între cei ce se mântuiesc, și între cei ce pier" (II Corinteni 2, 14-15). Succesul misiunii creștine constă în această mireasmă a cunoștinței lui Hristos, pe care creștinul este chemat să o răspândească prin întreaga sa viață și comportare, datorită ungerii cu Duhul Sfânt. Apoi, există Biserici care obișnuiesc ca Taina Mirungerii sau Confirmării,

44. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 70.

cum o numesc ele, să se săvârşească prin punerea mâinilor episcopului, după exemplul din Fapte 8, 15-17, unde Apostolii Petru şi Ioan împărtăşesc în Samaria celor de curând botezaţi Duhul Sfânt prin punerea mâinilor[45]. În Răsărit s-a moştenit tot din timpul Apostolilor, pe baza locurilor amintite mai înainte, practica săvârşirii acestei Taine prin ungerea cu Sfântul Mir de către preot. Dar această practică lasă totuşi episcopatului un rol important în săvârşirea Tainei, întrucât mirul cu care unge preotul pe cei botezaţi este sfinţit de episcopii unei Biserici autocefale, la care participă şi episcopii altor Biserici autocefale, ca o manifestare a sobornicităţii Bisericii din ziua Cincizecimii[46]. Având ca şi Apostolii prin coborârea Duhului peste noi, „cerurile deschise", sau tainele vieţii viitoare celei nesfârşite, putem prooroci toţi venirea deplină a acelei vieţi, putem tălmăci experienţa arvunii ei, pe care o trăim în fiinţa noastră, aşa cum au proorocit Apostolii la Cincizecime, ca izbucnire a luminii şi puterii acestei vieţi viitoare. Căci după cuvintele Apostolului Petru: „în zilele de pe urmă, spune Domnul, voi turna Duhul Meu peste tot trupul şi feciorii voştri şi fetele voastre vor prooroci, copiii voştri vor avea vedenii şi bătrânii voştri vise vor visa" (Fapte 2, 17-18). Taina nu se repetă. *Cei ce primesc Taina Mirungerii sunt chemaţi să fie lumină a lumii şi să mărturisească pe Hristos prin curăţia şi frumuseţea vieţii lor, datorită darurilor pe care le-au primit, după Botez, prin ungerea cu Duhul Sfânt.*

SFÂNTA EUHARISTIE

Sfânta Euharistie este prezentată în general ca Taina în care sub chipul pâinii şi al vinului se împărtăşeşte credincioşilor însuşi Trupul şi Sângele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor şi viaţa de veci. În realitate, este o Taină mult mai complexă decât o poate

45. *Ibidem*, p. 79.
46. *Ibidem*, p. 79.

prezenta o definiţie didactică, fiindcă Sfânta Euharistie implică, în primul rând, prezenţa şi lucrarea personală a Mântuitorului Iisus Hristos, potrivit cuvintelor Sale: „Cine mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu, Eu rămân în el şi el rămâne în Mine". Dacă în celelalte Taine Hristos este prezent în chip nevăzut prin lucrarea Sa, în Euharistie este prezent El însuşi prin Trupul şi Sângele Său sub chipul pâinii şi al vinului. Dacă Botezul este o renaştere din Hristos, Dumnezeu-omul, Euharistia este o hrănire a omului din El. Euharistia este urmarea firească a Botezului. Prin această Taină Hristos Se dă deplin membrilor Bisericii şi Bisericii însăşi, constituind-o şi susţinând-o deplin ca trup al Său extins, întrucât duce până la capăt sălăşluirea Lui în cei ce cred. Dar rostul acesta îl împlineşte Euharistia numai dacă ea înseamnă prezenţa reală a lui Hristos cu Trupul şi cu Sângele Său sub chipul pâinii şi al vinului spre a-L primi înlăuntrul nostru[47]. *Teologia răsăriteană pune accentul pe prezenţa personală a Mântuitorului în Sfânta Euharistie, pentru că depăşeşte opoziţia dintre lumea naturală şi cea supranaturală, prin ordinea raţională a creaţiei care îşi are centrul de gravitaţie în Logosul etern al Tatălui.*

Tratatele de teologie dogmatică în general vorbesc pe larg despre deosebirea dintre Paştele creştin şi cel iudaic, dintre pâinea dospită şi azimă, sau despre aspectul văzut al Tainei şi despre cel nevăzut, care trădează influenţa scolastică, şi despre multe altele. Toate acestea sunt demne de ştiut, dar problema importantă, pe care scolastica a evitat-o cu grijă, constă în legătura operei de răscumpărare cu Persoana Cuvântului întrupat, pe care Biserica o actualizează prin Sfânta Euharistie. Dacă se porneşte de la separaţia acestei opere de Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat, atunci ea se actualizează în Biserică prin Sfânta Euharistie de către preot, în locul lui Hristos. Dacă, dimpotrivă, se porneşte de la legătura indisolubilă a operei de mântuire cu Persoana Cuvântului întrupat, atunci această operă se actualizează în

47. *Ibidem*, p. 93.

Biserică, în mod necesar, de către Iisus Hristos însuşi, Cuvântul întrupat, prin slujitorul Său văzut, care este preotul, ca să Se poată sălăşlui cu Trupul Său îndumnezeit în fiinţa credincioşilor. De aceea, vom insista în cele ce urmează asupra prezenţei şi lucrării personale a Domnului în Sfânta Euharistie, prin instituirea acestei taine de către El, la Cina cea de Taină, prin prefacerea Sfintelor Daruri întru Duhul Sfânt de către Domnul însuşi, prin caracterul de jertfă pe care Domnul îl imprimă Sfintei Euharistii, prin lucrarea văzută a preotului ca slujitor al Domnului şi prin prezenţa Domnului în credincioşii uniţi în Biserică, prin Sfânta Euharistie, ca Trup şi Sânge al Domnului, ca să parcurgă împreună cu ei iconomia divină a mântuirii, împlinită o dată pentru totdeauna în El însuşi. *Să analizăm pe rând aceste aspecte ale Sfintei Euharistii.*

Instituirea Sfintei Euharistii de Însuşi Mântuitorul Iisus Hristos

Asigurarea despre prezenţa Sa reală în Euharistie cu Trupul şi Sângele Său şi semnificaţia acestei prezenţe ne-o dă Însuşi Mântuitorul. El a pus baza ei prin actele Sale şi a lămurit-o prin cuvintele Sale. Mântuitorul instituie formal Taina Euharistiei la Cina cea de Taină, atât prin cuvinte, cât şi prin prima săvârşire a ei de către El însuşi. Cu această ocazie, Iisus, luând pâine, a binecuvântat, a frânt şi dând ucenicilor a zis: „Luaţi mâncaţi, acesta este Trupul Meu, care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor"; după aceea, luând paharul şi mulţumind, le-a dat lor, zicând: „Beţi dintru acesta toţi, acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru voi şi pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor" (Matei 26, 26-28). În Evanghelia de la Luca se mai adaugă: „Aceasta să o faceţi întru pomenirea Mea" (Luca 22, 19), iar la Marcu se dau numai cuvintele de la Matei (Marcu 14, 22-23). Cuvintele de instituire a Euharistiei la Cina cea de Taină: „Acesta este Trupul Meu, care se frânge pentru voi", şi: „Acesta

este Sângele Meu, care se varsă pentru voi spre iertarea păcatelor", scot în evidenţă clar că această Taină îşi are temeiul în răstignirea şi Învierea Domnului. Dacă Hristos nu S-ar fi răstignit şi nu ar fi înviat, n-ar fi fost posibilă Cina cea de Taină şi Euharistia din Biserică. Euharistia de la Cina cea de Taină este, după cum o arată chiar denumirea ei, anticiparea tainică a jertfei de pe Golgota şi a Învierii. Aşa cum au fost necesare jertfa de pe cruce şi Învierea Domnului pentru instituirea Euharistiei, aşa a fost necesară şi Cina cea de Taină. Fără ea Apostolii nu şi-ar fi însuşit în mod real moartea şi Învierea tainică a lui Hristos şi nu ni le-am fi însuşit nici noi, fiindcă nu s-ar fi făcut trecerea de la moartea Domnului şi Învierea Sa la trăirea acestora de către noi[48]. *Taina Sfintei Euharistii a fost instituită de Mântuitorul însuşi la Cina cea de Taină, ca prezenţă reală a Trupului şi Sângelui Său în ea şi ca anticipare a răstignirii şi Învierii Lui.*

Domnul a spus ucenicilor la Cina cea de Taină să săvârşească Taina aceasta întru amintirea Sa. Sfânta Euharistie perpetuează „amintirea" faptului că Hristos S-a întrupat, S-a jertfit şi a înviat. Dar „amintirea" aceasta nu se referă numai la un fapt care aparţine trecutului, ci înseamnă, în acelaşi timp, şi o rămânere a lui Hristos, jertfit şi înviat, în unire cu noi. Întruparea, răstignirea şi Învierea nu constituie o realitate care aparţine doar trecutului şi se repetă ca atare, ci este o realitate care se prelungeşte pe plan spiritual în noi, prin starea de jertfă şi înviere a lui Hristos înălţat pe scaunul slavei Sale cereşti. Cel puţin o dată Evanghelia de la Luca ne dă să înţelegem că Domnul a săvârşit după Înviere Euharistia pe pământ, iar aceasta ca să marcheze trecerea de la săvârşirea ei văzută la săvârşirea ei nevăzută de către Acelaşi Hristos. Iar „Atunci s-au deschis ochii lor şi au cunoscut că este El şi S-a făcut nevăzut de lângă ei" (Luca 24, 30-31). Domnul le reaminteşte că le-a spus să facă aceasta în amintirea Sa, dar nu doar ca o amintire a cuiva care a fost, ci ca o continuare a pre-

48. *Ibidem*, p.95.

zenței Lui reale în Euharistie, potrivit cuvintelor Sale: "Cine mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu, Eu rămân întru el și el rămâne întru Mine" (Ioan 6, 56). Hristos trebuie să vină mereu în noi, ca să alimenteze prin iubire trupul nostru cu Trupul și Sângele Său preacurat[49]. *Cina cea de Taină arată că Însuși Domnul a instituit Euharistia, ca să vină și să rămână mereu cu noi, ca Domnul Cel jertfit și înviat, până la sfârșitul veacurilor (Matei 28, 30).*

Prefacerea Sfintelor Daruri de Domnul însuși
Sens și posibilitate

După ce rostește „anamneza, care rezumă iconomia mântuirii, preotul invocă pe Domnul, prin „epicleză", să trimită Duhul Său cel Sfânt peste Sfintele Daruri ca să le prefacă în Trupul și Sângele Său prea scump. Fără îndoială, prezența Domnului cu Trupul și cu Sângele Său în Euharistie și prefacerea pâinii și vinului pentru consumarea Lui de către noi este o mare taină. Domnul poate fi prezent cu Trupul în Euharistie și ni Se poate oferi spre consumare în vederea vieții eterne, întrucât Trupul Lui este strâns unit cu Dumnezeu-Cuvântul prin Întrupare, și îndumnezeit sau pnevmatizat prin Înviere și Înălțare, devenind trup „nepătimitor și nestricăcios"[50]. Unirea strânsă a acestui trup cu Cuvântul și îndumnezeirea lui de către Duhul poate explica posibilitatea acestei prefaceri[51], așa cum ne-a arătat Mântuitorul la Cina cea de Taină, fiindcă rațiunea de a fi a pâinii și a vinului este aceea de a se preface în Trup și Sânge. Fără această transformare nu s-ar putea vorbi despre viața omului în trup și nici despre viața omului în Duh. Prin legea firii din noi, trupul nostru preface în propria lui substanță substanța pâinii și a vinului ca elemente fundamentale și susținătoare alte trupului și sângelui nostru. Tot așa preface și Hristos aceste substanțe în Trupul Său, dar nu pentru Sine, fiindcă Trupul Său îndumnezeit nu mai are nevoie de elemente naturale pentru existența lui, ci pentru ca prin ele să Se împărtășească celor ce cred în El, în vederea progresului lor duhovnicesc. Astfel, Cuvântul lui Dumnezeu atrăgând în Sine rațiunea de a fi a pâinii și a vinului și transformându-le în Trupul și Sângele Său, prin copleșirea lor cu Duhul Sfânt, lucrează prin mijlocirea lor și dinlăuntrul comunității asupra credincioșilor. Dar această prefacere este posibilă pentru că atât vinul, cât și pâinea dispun de o temelie rațională sau spirituală dată în Logosul dumnezeiesc ca Rațiune supremă, care face posibilă prefacerea lor atât din punct de vedere natural, pentru viața pământească a sufletului și a trupului, dar și din punct de vedere duhovnicesc sau spiritual, pentru viața cea nouă a credincioșilor în Hristos[52]. *Hristos însuși preface Sfintele Daruri în Trupul și Sângele Său, fiindcă creația are structură rațională în El însuși, ca Logos întrupat.*

49. *Ibidem*, p. 96.
50. *Ibidem*, p. 98.
51. *Liturghia Sf. Vasile cel Mare*, EIBMO, București, 2000, p. 183.

Sfânta Euharistie ca Jertfă și Taină
prin prezența Domnului

Unii teologi au vorbit despre trei trupuri ale lui Hristos: Trupul Lui personal, Trupul lui Tainic (Biserica) și Trupul euharistic. Dar în realitate nu este vorba decât de un singur Trup, pen-

52. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit*, p. 102. Sunt Biserici, precum cele protestante, care resping caracterul de jertfă al Sfintei Euharistii, fiindcă nu vor să știe de Tradiția Bisericii, după cum există și Biserici care admit caracterul de jertfă al Sfintei Euharistii, în virtutea Tradiției vechi a Bisericii, însă ele fac abstracție de starea de jertfă a lui Hristos din cer, conferind mântuirii un caracter juridic. Pe această cale credincioșii sunt lipsiți de buna mireasmă a jertfei lui Hristos și a eforturilor ascetice din viața lor. Istoria ne arată că o putere lipsită de trăsătura ascetică devine o putere de caracter lumesc, neduhovnicesc, care face apel la agresivitate și violență și care ne ține departe de Dumnezeu. În sens duhovnicesc, Hristos însuși ne comunică puterea Sa de jertfă prin Sfânta Euharistie, pentru a preface egoismul din noi în dăruire de sine.

tru că Trupul tainic sau Biserica nu este decât o prelungire a Trupului personal, prin Trupul euharistic al Domnului. Dar Trupul euharistic al Domnului nu anulează distincția lui de Trupul personal al Domnului sau de Trupul Său tainic, pentru că Trupul euharistic este mijlocul prin care Hristos formează și hrănește Trupul Său tainic, Biserica. Numai în sensul acesta Hristos este Pâinea cerească, Care Se dăruiește spre mâncare și niciodată nu se sfârșește. Prefacerea pâinii pământești în pâine cerească și împărtășirea comunității cu ea este un act al Domnului provocat de cererea comunității euharistice prin jertfa de pâine și vin, care se aduce la altar de către preot, ca jertfă a Bisericii, și pe care Domnul o preface în Trupul și Sângele Său euharistic prin lucrarea Duhului Sfânt și a slujitorilor Bisericii. De aceea, Euharistia nu poate avea loc decât în Biserică, iar împărtășirea din ea, la fel[53]. *Prefacerea Darurilor euharistice în Trupul și Sângele Domnului arată că sensul Sfintei Euharistii este acela de a fi mijloc de dialog între Hristos și Biserică.*

Sfânta Euharistie constituie, mai întâi, jertfa adusă de credincioși lui Dumnezeu ca dar și mulțumire pentru tot ce au primit de la El, dar care este prefăcut apoi în jertfa lui Hristos pentru viața lor veșnică și pentru iertarea păcatelor prin lucrarea Duhului Sfânt invocat de preot. Pâinea pe care preotul o oferă lui Dumnezeu la altar, în numele credincioșilor, simbolizează lumea pe care Dumnezeu a dăruit-o omului, însă și lumea pe care omul o dăruiește lui Dumnezeu în semn de recunoștință că a primit-o din partea Sa. Această dăruire își află expresia în cuvintele preotului: „Ale Tale dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate"[54]. Prin coborârea Duhului Sfânt, pâinea adusă ca dar sau ca viață a oamenilor este prefăcută în Trupul lui Hristos, Care oferindu-Se credincioșilor, ca un dar superior, înalță toată viața

53. *Ibidem*, p. 107.

54. *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*, EIBMO, București, 2000, p. 148.

lor la o stare de îndumnezeire. Fie că este vorba de pâine pământească, ca dar pe care credincioșii îl oferă lui Dumnezeu, fie că este vorba de darul superior al pâinii cerești, care se oferă credincioșilor de către Dumnezeu pentru sfințirea și îndumnezeirea lor, toate se realizează prin Hristos, fiindcă El este „Cel ce aduce și Se aduce, Cel ce primește și Cel ce Se împarte"[55]. Aspectul de jertfă și cel de taină al Euharistiei sunt nedespărțite. Chiar ca jertfă, Euharistia este o Taină, căci, dăruindu-ne lui Dumnezeu, ne înălțăm și ne împărtășim de sfințenia și de binecuvântarea Lui. Și chiar ca Taină, Euharistia este o jertfă, căci Trupul Domnului, cu care ne împărtășim, ne imprimă starea Lui de jertfă, prin care ne înălțăm și aflăm intrare la Tatăl. *Ambele aspecte își au unitatea în Hristos ca Arhiereu veșnic, Jertfă și Jertfitor.*

Toate Tainele au caracter și de jertfă, căci în toate Hristos ne comunică puterea Lui de jertfă, ca să devenim mireasmă bineplăcută lui Dumnezeu. În Botez, El sădește în credincios o viață nouă însuflețită de duhul dăruirii față de Dumnezeu, iar în Mirungere ne dă puterea înaintării în virtuți, care sunt forme de autojertfire. Pocăința este darul iertării, care se întâlnește cu renunțarea noastră la plăcerile egoiste, iar Preoția este consacrarea celui ce se afierosește lui Dumnezeu și puterea pentru o viață închinată Lui și Bisericii. Căsătoria este un dar al iubirii și dăruirii adevărate îmbinat cu înfrânarea egoismului[56]. În toate Tainele primim puterea de a ne jertfi, din starea de jertfă a lui Hristos, dar Euharistia arată că nu primim aceasta doar din amintirea jertfei Lui de pe Golgota, căci în acest caz puterea și-ar da-o omul însuși, iar Taina n-ar mai fi Taină, ci primim duhul de jertfelnicie din starea de jertfă a lui Hristos. Această stare de jertfă permanentă a lui Hristos își are temeiul în jertfa sângeroasă a lui Hristos pe Cruce, dar ea se continuă ca dăruire spirituală a uma-

55. Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh și Adevăr*, Cartea XVII, PG 68, col. 1096 B.

56. *Ibidem*, p. 105.

tru că Trupul tainic sau Biserica nu este decât o prelungire a Trupului personal, prin Trupul euharistic al Domnului. Dar Trupul euharistic al Domnului nu anulează distincția lui de Trupul personal al Domnului sau de Trupul Său tainic, pentru că Trupul euharistic este mijlocul prin care Hristos formează și hrănește Trupul Său tainic, Biserica. Numai în sensul acesta Hristos este Pâinea cerească, Care Se dăruiește spre mâncare și niciodată nu se sfârșește. Prefacerea pâinii pământești în pâine cerească și împărtășirea comunității cu ea este un act al Domnului provocat de cererea comunității euharistice prin jertfa de pâine și vin, care se aduce la altar de către preot, ca jertfă a Bisericii, și pe care Domnul o preface în Trupul și Sângele Său euharistic prin lucrarea Duhului Sfânt și a slujitorilor Bisericii. De aceea, Euharistia nu poate avea loc decât în Biserică, iar împărtășirea din ea, la fel[53]. *Prefacerea Darurilor euharistice în Trupul și Sângele Domnului arată că sensul Sfintei Euharistii este acela de a fi mijloc de dialog între Hristos și Biserică.*

Sfânta Euharistie constituie, mai întâi, jertfa adusă de credincioși lui Dumnezeu ca dar și mulțumire pentru tot ce au primit de la El, dar care este prefăcut apoi în jertfa lui Hristos pentru viața lor veșnică și pentru iertarea păcatelor prin lucrarea Duhului Sfânt invocat de preot. Pâinea pe care preotul o oferă lui Dumnezeu la altar, în numele credincioșilor, simbolizează lumea pe care Dumnezeu a dăruit-o omului, însă și lumea pe care omul o dăruiește lui Dumnezeu în semn de recunoștință că a primit-o din partea Sa. Această dăruire își află expresia în cuvintele preotului: „Ale Tale dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate"[54]. Prin coborârea Duhului Sfânt, pâinea adusă ca dar sau ca viață a oamenilor este prefăcută în Trupul lui Hristos, Care oferindu-Se credincioșilor, ca un dar superior, înalță toată viața

53. *Ibidem*, p. 107.

54. *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*, EIBMO, București, 2000, p. 148.

lor la o stare de îndumnezeire. Fie că este vorba de pâine pământească, ca dar pe care credincioșii îl oferă lui Dumnezeu, fie că este vorba de darul superior al pâinii cerești, care se oferă credincioșilor de către Dumnezeu pentru sfințirea și îndumnezeirea lor, toate se realizează prin Hristos, fiindcă El este „Cel ce aduce și Se aduce, Cel ce primește și Cel ce Se împarte"[55]. Aspectul de jertfă și cel de taină al Euharistiei sunt nedespărțite. Chiar ca jertfă, Euharistia este o Taină, căci, dăruindu-ne lui Dumnezeu, ne înălțăm și ne împărtășim de sfințenia și de binecuvântarea Lui. Și chiar ca Taină, Euharistia este o jertfă, căci Trupul Domnului, cu care ne împărtășim, ne imprimă starea Lui de jertfă, prin care ne înălțăm și aflăm intrare la Tatăl. *Ambele aspecte își au unitatea în Hristos ca Arhiereu veșnic, Jertfă și Jertfitor.*

Toate Tainele au caracter și de jertfă, căci în toate Hristos ne comunică puterea Lui de jertfă, ca să devenim mireasmă bineplăcută lui Dumnezeu. În Botez, El sădește în credincios o viață nouă însuflețită de duhul dăruirii față de Dumnezeu, iar în Mirungere ne dă puterea înaintării în virtuți, care sunt forme de autojertfire. Pocăința este darul iertării, care se întâlnește cu renunțarea noastră la plăcerile egoiste, iar Preoția este consacrarea celui ce se afierosește lui Dumnezeu și puterea pentru o viață închinată Lui și Bisericii. Căsătoria este un dar al iubirii și dăruirii adevărate îmbinat cu înfrânarea egoismului[56]. În toate Tainele primim puterea de a ne jertfi, din starea de jertfă a lui Hristos, dar Euharistia arată că nu primim aceasta doar din amintirea jertfei Lui de pe Golgota, căci în acest caz puterea și-ar da-o omul însuși, iar Taina n-ar mai fi Taină, ci primim duhul de jertfelnicie din starea de jertfă a lui Hristos. Această stare de jertfă permanentă a lui Hristos își are temeiul în jertfa sângeroasă a lui Hristos pe Cruce, dar ea se continuă ca dăruire spirituală a uma-

55. Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh și Adevăr*, Cartea XVII, PG 68, col. 1096 B.

56. *Ibidem*, p. 105.

nității Sale față de Tatăl pentru a fi umplută în mod desăvârșit de dumnezeire. Murind lumii și trăind pentru Dumnezeu, „vom răspândi o mireasmă binepłăcută și vom afla intrare la Tatăl prin Fiul", spune Sfântul Chiril al Alexandriei[57]. Astfel, *Hristos este Arhiereul nostru veșnic, Care ne comunică starea Sa de jertfă, prin Taine, în general, și prin Euharistie în particular, ca să ne înfățișeze și pe noi ca jertfe duhovnicești înaintea Tatălui.*

Cu toate că jertfa comunității se preface în jertfa lui Hristos, aceasta nu înseamnă că Hristos Se confundă cu obștea credincioșilor. Oricât de unită ar fi comunitatea cu Hristos, ea este totdeauna cea care se împărtășește de Hristos, și Hristos Cel care Se dă spre împărtășire. Dacă obștea credincioșilor s-ar confunda cu Hristos, ar însemna să se transforme într-o colectivitate depersonalizată[58]. Caracterul personal și distinct al credinciosului care se împărtășește singur cu Hristos, fără amestec cu comunitatea, este afirmat de cuvintele rostite de preot la Împărtășanie: „Se împărtășește robul lui Dumnezeu (N) cu cinstitul Trup și Sânge al Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos". Sfântul Chiril al Alexandriei ne vede, pe de o parte, incluși în jertfa lui Hristos, iar pe de altă parte, afirmă deosebirea dintre jertfa noastră și jertfa lui Hristos[59]. Distincția dintre jertfa comunității și jertfa lui Hristos este vizibilă și în miridele de la proscomidie, care ne arată că Sfinții, și mai ales Maica Domnului, fac parte din comuniunea Trupului tainic al Domnului. Aceste miride scot în evidență atât legătura deplină dintre Sfinți cu Hristos, izvorâtă din puterea Lui de jertfă, cât și distincția lor personală, prin faptul că aceste miride nu se prefac în Trupul lui Hristos. Noi îi cinstim pe sfinți pentru iradierea puterii lui Hristos din ei, dar nu ne

57. Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh și Adevăr*, PG 68, col. 1096 B.

58. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p.110.

59. Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh și Adevăr*, Cartea XVII, PG 68, col. 1026.

împărtășim cu ei, fiindcă miridele sau trupurile lor nu s-au transformat în Trup al lui Hristos și nici nu se aduc jertfă Tatălui fără Hristos. De aceea, de-abia prin actul împărtășirii credincioșilor se încheie Euharistia ca Jertfă și ca Taină, căci abia acum se înfăptuiește scopul ei de jertfă adusă Tatălui de Hristos, pentru sfințirea credincioșilor de către Tatăl[60]. În această împărtășire se încheie iconomia mântuirii ca unire veșnică a oamenilor cu Dumnezeu în Hristos. *Euharistia în viața de veci va fi ca o încununare a iconomiei dumnezeiești, ca o unire desăvârșită între creație și Hristos, când „Dumnezeu va fi totul în toate"* (I Corinteni 15, 28).

Preotul ca săvârșitor al Euharistiei

Legea Noului Testament o împlinește pe cea a Vechiului Testament și cât privește rolul preotului ca săvârșitor al Euharistiei. Căci așa cum în Legea Veche erau necesare jertfe obiective aduse prin preoți, și în Legea Nouă trebuie să se aducă jertfa obiectivă a lui Hristos prin preot, ca organ văzut al Lui. Deosebirea dintre ele este că jertfele obiective aduse în Vechiul Testament nu erau suficiente pentru aducerea harului mântuitor, adică nu dădeau credincioșilor putere să se jertfească împreună cu Hristos Cel aflat continuu în stare de jertfă, pentru că nici nu Se arătase Hristos. Numai în Noul Testament jertfa obiectivă a lui Hristos, adusă continuu și extinsă în noi, are puterea transformării noastre, a celor ce credem. Prin preoția de atunci nu lucra Hristos, prin cea de acum lucrează Hristos asupra celor ce cred. Sfântul Chiril al Alexandriei zice că: „Dacă ar vrea cineva să cerceteze și rânduiala Bisericii, s-ar minuna pe drept cuvânt de preînchipuirea din Lege. Căci episcopilor, ca unora cărora li s-a încredințat conducerea, și celor cu un grad mai mic, adică preoților, li s-au încredințat jertfelnicul și cele din lăuntrul catapetes-

60. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p.112.

mei"[61]. *Legea Vechiului Testament arată că potrivit voii lui Dumnezeu nu poate exista Biserică fără preot şi fără jertfă, iar Noul Testament subliniază că Hristos este Arhiereu şi Jertfă veşnică, Care lucrează asupra credincioşilor prin slujitori sfinţiţi.*

Săvârşitorul văzut al Euharistiei este preotul sau episcopul, ca organ al lui Hristos şi ca reprezentant al Bisericii. Aceasta fiindcă Hristos, Care este atât în cer, cât şi în Biserică, ca Trup al Său, nu este un Hristos Cel din cer şi altul Cel din Biserică. Preotul este înaintea credincioşilor simbolul văzut al lui Hristos, Care este prezent în cer şi în Biserică, dar este şi reprezentant al credincioşilor înaintea lui Dumnezeu. Preotul este mijlocul văzut prin care credincioşii înalţă rugăciuni şi jertfe către Dumnezeu Tatăl, în Hristos, prin Duhul, dar şi mijlocul prin care Hristos Se adresează credincioşilor şi le comunică puterea Lui de jertfă şi dăruire prin Sfânta Euharistie, după voinţa Tatălui prin lucrarea Duhului. Preotul sau episcopul nu şi-au luat această putere de la ei, căci în acest caz nu se mai înalţă credinciosul spre desăvârşirea lui Hristos, ci confundă pe Hristos cu mintea şi dorinţele sale. Preotul a primit puterea lui de la Hristos, aşa cum Hristos a primit-o de la Tatăl. Datorită acestui fapt, credincioşii au convin-

61. *Ibidem*, p. 115. Episcopul sau preotul nu se pot prevala însă de puterea pe care au primit-o de la Hristos, pentru a pretinde că acţionează „in persona Christi" şi că ţin locul lui Hristos pe pământ. În acest caz se face abstracţie de epicleză şi de Duhul Sfânt, prin Care Hristos lucrează în chip nevăzut asupra credincioşilor, ca să le comunice puterea jertfei Sale, iar lucrarea preotului dobândeşte un caracter individualist. Formule ca: „eu te botez" sau: „eu te absolv", fără să se mai pomenească numele credincioşilor la săvârşirea Botezului sau a Pocăinţei, scot în evidenţă tendinţa preotului de a exercita puterea lui asupra unei Biserici în care unitatea se exprimă ca o masă anonimă, în care omul dispare ca persoană. Este adevărat că în unele Biserici s-a introdus epicleza, dar aceasta epicleză este pusă în relaţie unilaterală fie cu preotul, înainte de sfinţirea darurilor, fie cu credincioşii, după sfinţirea darurilor, dar niciodată cu înseşi darurile, ca să devină mijloc de iradiere a puterii de jertfă a lui Hristos în Biserică. În realitate însă, preotul se roagă lui Dumnezeu să trimită Duhul Său peste el, peste daruri şi peste poporul Său, ca să structureze Biserica, prin Euharistie, după chipul comuniunii treimice supreme.

gerea deplină că jertfele lor personale nu le prezintă Tatălui ei înşişi, în mod subiectiv, ci în mod obiectiv, prin Hristos, Dumnezeu şi om adevărat, Care a rânduit persoane umane ca simbol văzut al prezenţei Lui nevăzute în Biserică[62]. *Preotul rămâne, în Biserică, garanţia legăturii obiective a credincioşilor cu Hristos, ca să nu confunde pe Hristos cu mintea lor, ci, dimpotrivă, ca ei să aibă „mintea lui Hristos".*

Preotul este simbolul văzut sau obiectiv al prezenţei nevăzute a lui Hristos în Biserică, prin Duhul Sfânt. Prin lucrarea lui văzută, preotul întăreşte conştiinţa credinciosului că se află înaintea lui Dumnezeu ca în faţa unui for obiectiv, neclintit de instabilitatea simţirilor subiective, for care constituie o barieră în faţa pornirilor individualiste ale omului. Dar preotul este şi om de rugăciune, fiindcă nu lucrează determinist şi în mod mecanic asupra credincioşilor prin Taine, ci invocă Duhul Sfânt, pentru ca, prin lucrarea Duhului Sfânt şi prin lucrarea lui proprie, Hristos să comunice credincioşilor Duhul lui de jertfă, prin Euharistie, şi să Se înalţe cu credincioşii înaintea Tatălui ca jertfe curate din miresma jertfei Sale dumnezeieşti. Sfântul Grigore de Nazianz spune că preotul este împreună slujitor cu Hristos. Numai accepţiunea mântuirii ca dependentă de lucrarea obiectivă mântuitoare a lui Hristos, ce se continuă, face necesar şi pe preot ca organ văzut, prin care Hristos săvârşeşte continuu această lucrare, în care este antrenat şi credinciosul cu toată fiinţa lui văzută şi nevăzută. Mântuirea noastră depinde de continuarea lucrării de sus a lui Dumnezeu, nu de simplă noastră decizie subiectivă de a accepta că Hristos ne-a mântuit pe Golgota, nici de o atribuire a meritelor lui Hristos pe seama noastră, fără rugăciune şi în mod mecanic. Faptul acesta trebuie concretizat în lucrarea obiectivă vizibilă a preotului, prin care lucrarea lui Hristos ne atrage şi pe noi[63]. *Prin lucrarea obiectivă a preotului din*

62. *Ibidem*, p. 116.
63. *Ibidem*, p. 120.

Biserică, Hristos coboară către credincioşi, prin Sfânta Euharistie, ca să-i înalţe la comuniunea de viaţă veşnică a Sfintei Treimi.

Sfânta Euharistie, Taina Bisericii ca Trup al lui Hristos

Botezul, Mirungerea şi Euharistia sunt cele trei Taine prin care cel ce crede în Hristos se uneşte în mod deplin cu El şi este introdus în Biserică. Sfânta Euharistie este însă Taina prin excelenţă a unităţii pe care Biserica o dobândeşte în Hristos. Unirea deplină, în care ne atrage Hristos prin prelungirea Sa cu Trupul Său în noi înseamnă şi o unire a noastră cu ceilalţi credincioşi, în care Hristos Se prelungeşte cu acelaşi Trup. Euharistia este baza şi izvorul unei depline iubiri între mădularele Bisericii, căci toţi membrii ei sunt „cotrupeşti" nu numai cu Hristos, ci şi unii cu alţii. Fiecare trăieşte şi simte viaţa tuturor celorlalţi ca viaţă luminată de mintea aceluiaşi Hristos şi sensibilizată şi întărită spre bine de Duhul aceluiaşi Hristos. Căci toţi sunt nu numai înruditi, ci şi „cotrupeşti" (Efeseni 3, 6) cu Hristos şi întreolaltă, încât interesele şi gândurile credincioşilor trebuie să devină comune. Prin această Traină Hristos însuşi este Cel ce lucrează ca să menţină unitatea spirituală a Bisericii prin Trupul şi Sângele Său. Căci Domnul însuşi a zis: „Cel ce mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu, Eu rămân în El şi el rămâne în Mine" (Ioan 16, 6). Prin Euharistie Hristos însuşi alcătuieşte neîncetat Biserica ca Trup extins al Său şi păstrează unitatea ei[64]. *Sfânta Euharistie este Taina care încununează Botezul şi Mirungerea şi prin care Hristos constituie Biserica drept Trup al Său, pe care o păstrează în unitatea ei de comuniune.*

Biserica îndeamnă mereu pe credincioşii săi să stăruiască în legătura iubirii reciproce, ca într-un gând să mărturisească pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh, Treimea cea de o fiinţă, în ve-

64. *Ibidem*, p. 91.

derea împărtăşirii lor. Împărtăşirea credincioşilor este condiţionată de mărturisirea credinţei adevărate. Motivul principal pentru care Biserica noastră respinge practica intercomuniunii cu alte Bisericii este că aceştia nu mărturisesc credinţa adevărată. Nu ne putem împărtăşi în numele iubirii atâta vreme cât rămânem dezbinaţi cât priveşte Adevărul. De aceea, numai după ce mărturisesc credinţa adevărată cuprinsă în „Crez" credincioşii sunt chemaţi să se împărtăşească pentru a spori unitatea lor şi a Bisericii. În rugăciunea Sfântului Vasile cel Mare, rostită de preot înainte de împărtăşire, acesta cere în numele tuturor: „Iar pe noi toţi, care ne împărtăşim dintr-o pâine şi dintr-un potir, să ne uneşti pe unul cu altul prin împărtăşirea cu acelaşi Duh"[65]. Sau cum ne spune "Didahia celor 12 Apostoli": „Precum această pâine era risipită pe dealuri, iar adunată fiind s-a făcut una, aşa să se adune Biserica Ta de la marginile pământului întru Împărăţia Ta"[66]. Toţi sunt evocaţi în această rugăciune în jurul Trupului şi Sângelui Domnului: cei vii, cei răposaţi, oameni şi îngeri, în frunte cu Maica Domnului. Între toţi, Euharistia întăreşte comuniunea fără să desfiinţeze persoanele chemate pe nume ale credincioşilor, după chipul Treimii. *Sfânta Euharistie este Taina prin care se*

65. *Ibidem*, p. 100. Lumea creştină se confruntă cu două teorii divergente cu privire la prefacerea pâinii şi vinului. Una din ele, cunoscută sub numele de transubstanţiere, consideră, în sens aristotelic, că se schimbă substanţa darurilor, dar nu se schimbă accidenţii (forma, culoarea sau gustul), deşi este greu de înţeles cum accidenţii pot să rămână neschimbaţi atunci când se schimbă substanţa. A doua teorie, opusă transubstanţierii, consideră că nu se schimbă nici substanţa şi nici accidenţii sfintelor daruri de pâine şi de vin, fiindcă acestea rămân neschimbate în esenţa lor. Ambele teorii se opun ideii prefacerii integrale a pâinii şi vinului în Trupul şi Sângele Domnului transfigurat, fiindcă, după ele, graţia sau harul potenţează voinţa omului fără să prefacă natura lui, sau pentru că natura omului este atât de decăzută, încât nu mai poate fi schimbată în vreun fel. *Dar adevărata cauză care se află la baza acestor concepţii constă în faptul că natura sensibilă a darurilor este privită ca lipsită de structură raţională şi deci nu poate fi transfigurată de har.*

66. *Ibidem*, p. 102.

manifestă în Biserică, ca Trup al lui Hristos, comuniunea mai presus de fire a Sfintei Treimi în chip deplin.

Iisus Hristos, Sfânta Euharistie şi iconomia mântuirii în viaţa credincioşilor

Euharistia este Taina care încununează Botezul şi Mirungerea nu numai ca plenitudine a puterii şi a vieţii celei noi începute virtual prin Botez şi care are în ea puterea virtuală, dezvoltată prin Mirungere. Euharistia implică în ea puterea morţii duhovniceşti depline faţă de existenţa separată de Dumnezeu, putere iniţiată prin Botez şi dezvoltată prin Mirungere. În Botez, cel ce crede în Hristos moare tainic păcatului, sau moare faţă de omul vechi, luând putere din moartea lui Hristos pentru a trăi cu El viaţa cea nouă în ascultare faţă de Dumnezeu. În Euharistie, omul renăscut în Hristos prin Botez şi întărit prin Duhul Sfânt în Taina Mirungerii moare cu Hristos pentru a învia la viaţa cea veşnică. Această Taină e steaua polară ce călăuzeşte corabia vieţii noastre pe valurile existenţei pământeşti şi aluatul care preface viaţa noastră pământească treptat în viaţă de veci. Viaţa cea nouă din Botez, care urmează vieţii omului vechi, nu poate exista fără perspectiva şi arvuna vieţii de veci susţinută de Euharistie. De aceea, Euharistia se dă îndată după Botez şi Mirungere ca arvună a învierii[67]. *În mod principal, Euharistia se dă şi se primeşte ca arvună reală a învierii şi vieţii de veci.*

Dacă mărturia Apostolilor ne face cunoscută Învierea lui Hristos ca un fapt exterior nouă şi ne dă siguranţa că dacă a înviat El vom învia şi noi, Euharistia face să avem în noi înşine Învierea lui Hristos ca putere care ne conduce spre înviere şi s-o pregustăm ca arvună. Dacă prin Taina Botezului şi prin cea a Mirungerii Hristos ne-a făcut proprie numai lucrarea Lui în Duhul Sfânt, Care ne dă puterea să murim omului vechi şi să ieşim la o

67. *Ibidem*, p. 84.

viaţă nouă în mod nedeplin, în Euharistie Se uneşte cu noi prin însuşi Trupul şi Sângele Lui, din care iradiază această putere. Căci „cine mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu, Eu rămân în el şi el rămâne în Mine" (Ioan 6, 6). Prin Trupul şi Sângele lui Hristos puterea morţii tainice a Trupului lui Hristos şi a învierii şi incoruptibilităţii Lui se adânceşte în sufletul nostru ca putere care va reconstitui trupul nostru înviat şi incoruptibil la învierea cea de obşte, dar se revarsă şi asupra întregii lumi materiale pnevmatizând-o în întregime[68]. *Euharistia este chezăşia prefacerii noastre şi a creaţiei ca cer şi pământ nou al Împărăţiei lui Dumnezeu.*

Dacă Mirungerea dă puterea dezvoltării vieţii cele noi în Hristos, primită în Botez, prin Euharistie se desăvârşeşte această viaţă prin unirea deplină cu Hristos şi cu Biserica. Botezul este Taina începutului, Mirungerea Taina mijlocului, iar Euharistia este Taina sfârşitului sau a desăvârşirii. Cu toate că noul membru al Bisericii primeşte Euharistia imediat după Botez şi Mirungere, nu se poate socoti ajuns la desăvârşire, fiindcă nu şi-a adus încă contribuţia personală. El are concentrată în sine iconomia mântuirii sau tot drumul în Hristos, pe care trebuie să-l parcurgă de la Botez, şi să dezvolte viaţa cea nouă primită prin aceste trei Taine prin străduinţa lui proprie. Această stare finală trebuie să se întipărească de la început în fiinţa credinciosului prin Sfânta Euharistie pentru ca acesta să poată păşi apoi pe treptele desăvârşirii creştine[69]. Desăvârşirea credinciosului în Hristos trebuie trăită anticipat sau pregustată în mod reînnoit, prin împărtăşirea repetată cu Sfânta Euharistie, ca să rămână o ţintă şi un scop atractiv pentru el. *Sfânta Euharistie este Taina de iniţiere, împreună cu Botezul şi Mirungerea, prin care Hristos parcurge cu fiecare credincios în parte şi cu toţi împreună calea iconomiei divine pe care a străbătut-o El însuşi.*

68. *Ibidem*, p. 84.
69. *Ibidem*, p. 81.

TAINA MĂRTURISIRII

La începutul vieții în Hristos, Taina Euharistiei urmează după Taina Botezului și cea a Mirungerii, desăvârșind unirea cu Hristos a celor intrați în Biserică. În cursul vieții ulterioare, Taina Euharistiei urmează însă de obicei după cea a Mărturisirii, întrucât întărește din nou unirea cu Hristos a celui care prin păcate a introdus o distanță între sine și Hristos. Dacă omul n-ar mai săvârși nici un păcat după Botez, Euharistia ar putea fi primită fără Taina Mărturisirii, ca să alimenteze continuu viața lui în Hristos. Dar pentru că nu există om care să nu greșească, Euharistia se dă după mărturisirea greșelilor și iertarea păcatelor prin Taina Pocăinței, Taină prin care credinciosul depășește distanța pe care păcatul a introdus-o între el și Hristos[70]. Mărturisirea păcatelor și dezlegarea de ele nu se săvârșește niciodată în mod colectiv, așa cum o practica spre exemplu Ioan de Kronstadt, fiindcă în acest caz se face abstracție de epitimie. Așa cum un doctor tratează fiecare pacient în parte și prescrie o rețetă potrivită cu maladia de care suferă, tot astfel preotul duhovnic trebuie să cerceteze personal pe fiecare credincios în parte și să-i prescrie remediul sau epitimia cuvenită, pentru vindecarea de păcate și pregătirea lui în vederea cuminecării. *Euharistia este precedată de Taina Mărturisirii, ca să se înlăture obstacolele păcatului care stau în calea întâlnirii fiecărui credincios cu Hristos.*

Instituirea Tainei și vechimea ei

Această Taină a fost practicată de către Hristos însuși prin iertarea păcatelor acordată numeroaselor persoane care își mărturiseau credința lor în El ca Fiu al lui Dumnezeu și care cereau ajutorul Lui, mărturisindu-și păcatele și acceptându-i îndemnul de a nu mai păcătui. În cele mai multe cazuri Hristos a împărtășit

70. *Ibidem*, p. 122.

harul vindecării și implicit al curățirii de păcate fie prin mâna Sa, fie printr-o materie atinsă de mâna Sa și pusă în contact cu cel bolnav, fie datorită puterii ce iradia din trupul Său la apropierea celui bolnav de El, sau prin cuvântul Său, ca relație personală și directă cu cel bolnav, cuvânt plin de puterea Lui dumnezeiască (Matei 9, 28-29; 9, 22; 9, 25; 8, 31 etc.). Puterea prin care Hristos ierta păcatele celor ce își mărturiseau credința în calitatea Sa de Fiu al lui Dumnezeu și vindeca pe cei care se apropiau de Trupul Lui, scandalizând pe mulți dintre iudei, arată că Hristos n-a fost un simplu om, ci Dumnezeu întrupat[71]. *Hristos a practicat această Taină în calitatea Sa de Dumnezeu și Om adevărat.*

În preajma Înălțării Sale la cer, Hristos a instituit Taina Mărturisirii și a dat ucenicilor Săi puterea Duhului Sfânt de a ierta păcatele, suflând asupra lor și zicând: „Luați Duh Sfânt, cărora veți ierta păcatele, iertate vor fi, și cărora le veți ține, ținute vor fi" (Ioan 20, 22-23). Aceasta nu înseamnă că puterea iertării de păcate pe care a dat-o ucenicilor Săi și urmașilor acestora până la sfârșitul veacurilor este o puterea despărțită de puterea lui Hristos. Puterea dată Apostolilor este puterea Lui, fiindcă iertarea nu se dă în mod vizibil numai pe pământ, de urmașii Apostolilor, ci și în cer, de Hristos însuși. Acesta este motivul pentru care Hristos ține să precizeze: „Adevărat vă spun vouă: oricâte veți lega pe pământ, vor fi legate și în cer, și oricâte veți dezlega pe pământ, vor fi dezlegate și în cer" (Matei 18, 18). Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Câte le fac preoții jos, le întărește Hristos sus, și judecata robilor o adevărește Stăpânul"[72]. *Formula de dezlegare a păcatelor, rostită de preotul ortodox, face mai întâi referire la iertarea pe care cel păcătos o primește de la Hristos, și apoi de la cel căruia Hristos i-a acordat această putere.*

Numai persoanele alese de Hristos în mod obiectiv și verificabil, cum au fost aleși și Apostolii, pot avea și exercita pu-

71. *Ibidem*, p. 122.
72. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, III, PG 48, col. 645.

terea de a ierta păcatele, pe care au primit-o din partea lui Hristos, cu seriozitate, iar nu de complezență. Garanția aceasta o au doar cei ce au fost arătați ca atare de Duhul Sfânt, printr-un act de consacrare săvârșit în Biserică și garantat de ea, prin invocarea Duhului de către episcop, ca urmaș al Apostolilor. Biserica, în calitate de trup al lui Hristos, plină de Hristos, este mediul vizibil în care și prin care Hristos alege unele persoane, pe care le investește cu puterea Sa ca să exercite El însuși prin ele această putere. Actele săvârșite de persoana consacrată în modul acesta au calitatea de acte ale lui Hristos datorită faptului că au girul Bisericii[73]. Dacă preoția se acordă prin hirotonie, duhovnicia se conferă prin hirotesie. Duhovnicul trebuie să fie totdeauna preot, dar preotul nu este totdeauna duhovnic, fiindcă duhovnicia se conferă printr-o consacrare specială, cea de hirotesie, de către episcop și Biserică. Astfel, *Biserica constituie garanția obiectivă că preotul care administrează Taina Pocăinței este ales de Hristos, și el trebuie să-I închine Lui întreaga sa viață.*

Taina iertării păcatelor de către episcopii și preoții Bisericii a fost practicată de la începutul Bisericii. Cazul lui Anania și Safira dovedește, prin abatere, regula mărturisirii păcatelor în fața Apostolilor (Fapte 5, 3). Este drept că în epistola lui Iacob credincioșii sunt îndemnați: „Mărturisiți-vă unul altuia păcatele și rugați-vă unul pentru altul, ca să vă vindecați, că mult poate rugăciunea stăruitoare a dreptului" (Iacob 5, 16), însă în acest text nu e vorba de iertarea păcatelor, fiindcă această iertare se obține de la Dumnezeu prin episcop sau preot ca aleși și trimiși de Dumnezeu. Prin mărturisirea reciprocă și prin rugăciunile ce le fac unii pentru alții, credincioșii își vindecă numai slăbiciunile care-i duc la păcatele pe care le-au arătat. Este adevărat că în Biserică se practică și o iertare a credincioșilor între ei, dar aceasta pentru sporirea duhovnicească, și nu pentru iertarea păcatelor lor de Dumnezeu[74]. *Mărturisirea păcatelor între credincioși este numai o condiție pentru iertarea lor de Dumnezeu* (Matei 3, 23-25).

73. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 124
74. *Ibidem*, p. 125.

Practicarea acestei Taine de la începutul Bisericii, în toate componentele ei, este atestată din cele mai vechi timpuri de numeroase mărturii. Epistola lui Barnaba cere creștinului: „Să-ți mărturisești păcatele tale" (cap. 19), iar Clementul Romanul spune că: „E mai bine să-ți mărturisești păcatele, decât să-ți împietrești inima" (cap. 5). Prin adresarea către persoana a doua singular, acești ucenici ai Apostolilor arată că se referă la o mărturisire individuală a credinciosului, care se poate face numai către preot. De fapt, Clement Romanul vorbește clar și de rolul preotului în primirea mărturisirii și impunerea penitenței care urmează mărturisirii (cap. 15). Sfântul Ciprian al Cartaginei vorbește despre mărturisirea care precede împărtășania și-l sfătuiește pe credincios „să facă mărturisirea la orice preot", iar Origen îi înfățișează pe preoți ca „cei voiți de Dumnezeu ca să fie doctorii sufletelor în Biserica Sa". La rândul ei, „Didascalia Apostolilor" cere preoților să judece cu multă chibzuială fiecare păcat și să stabilească remediul duhovnicesc cuvenit[75]. *Astfel, toate componentele acestei Taine: mărturisirea păcatelor, căința, iertarea sau epitimia sunt practicate în Biserica lui Hristos de la începutul existenței ei istorice.*

Elementele constitutive ale Tainei Mărturisirii

Elementele care constituie Taina Mărturisirii sunt: mărturisirea păcatelor, căința pentru ele și dezlegarea dată de preot. Dar așa cum mărturisirea păcatelor nu poate fi privită ca un act al penitentului, despărțit de preot, tot astfel căința lui trebuie să se concretizeze în împlinirea unor fapte recomandate de preot. Astfel, rolul preotului nu se reduce la simpla dezlegare dată la sfârșit, ci se exercită pe toată desfășurarea Tainei, în cele trei faze amintite mai sus.

75. *Ibidem*, p. 127.

Mărturisirea păcatelor

Mărturisirea păcatelor este o Taină a comunicării intime şi sincere între penitent şi preot, sau chiar o Taină a comuniunii dintre ei. În această Taină penitentul îşi mărturiseşte slăbiciunile care l-au dus la păcate şi care s-au dezvoltat de pe urma păcatului, iar preotului i se cere să cunoască slăbiciunile care stau la baza păcatelor, dar şi a păcatelor provocate de astfel de slăbiciuni. Penitentul care mărturiseşte păcatele manifestă o mare încredere în preot şi aşteaptă de la el sfat, ajutor şi dezlegare. Comuniunea dintre preot şi penitent din Taina Mărturisirii are un caracter deosebit de profund, iar aceasta pentru că ea se realizează cu conştiinţa prezenţei tainice a lui Hristos, Care îi uneşte pe amândoi prin răspunderea fiecăruia. Această prezenţă este sugerată de cuvintele pe care preotul le adresează penitentului: „Iată, fiule, Hristos stă nevăzut primind mărturisirea ta cea cu umilinţă. Deci nu te ruşina, nici te teme, nici nu ascunde de mine nimic din ceea ce ai făcut...". Mărturisirea cu încredere, cu seriozitate şi cu căinţă a penitentului este un efect al lucrării lui Hristos. Datorită prezenţei lui Hristos, Taina aceasta saltă pe preot şi pe penitent din planul sufletesc în planul duhovnicesc, unde lucrează Duhul Sfânt. Preotul devine duhovnic. Nici chiar cei cu cunoştinţe bogate de ordin psihologic şi psihiatric nu-l pot ajuta pe penitent aşa cum îl ajută preotul, pentru că omul are nevoie, pe lângă cunoştinţele acestea, şi de încredere în ajutorul dumnezeiesc al Duhului lui Hristos, Care să-l elibereze din închisoarea egoismului şi să-l deschidă comuniunii cu Dumnezeu şi cu semenii[76]. *Taina Mărturisirii aşază pe preot şi pe penitent pe planul superior al prezenţei lui Hristos, Care face posibilă comunicarea dintre ei.*

Prin mărturisire, penitentul face primul act de ridicare deasupra păcatului, fiind ajutat de rugăciunile introductive şi de îndemnurile preotului, sau de întrebările lui. Preotul îl ajută pe

76. *Ibidem*, p. 129.

toată durata mărturisirii, prin încurajarea la mărturisire, fără să manifeste vreo tendinţă interesată de a iscodi, sau vreun semn de surpriză neplăcută la aflarea păcatelor lui, căci ar putea înfrâna astfel pornirea penitentului spre mărturisire; nu trebuie să dea nici dovadă de nepăsare, de absenţă sufletească, plictiseală sau grabă, ci să arate penitentului înţelegere umană, care să menţină starea de căinţă a acestuia. El trebuie să arate prin expresia feţei sale că păcatele aflate nu creează o situaţie de disperare pentru penitent, dar nici nu trebuie minimalizate. Duhovnicul trebuie să devină sensibil la păcatele penitentului pentru a-l ajuta, cu ajutorul lui Hristos, să se ridice peste ele. Preotul trebuie să urmărească cu atenţie mărturisirea, să pătrundă real în sufletul celui ce şi-l deschide faţă de el, ca să poată da sfaturile duhovniceşti potrivite cu slăbiciunile şi păcatele destăinuite. Pe lângă autoritatea lui de reprezentat văzut al lui Dumnezeu şi pe lângă o apreciabilă autoritate morală, preotului i se cere şi o bună cunoaştere a modului în care se pot lecui diferitele slăbiciuni omeneşti şi prin care să aducă penitentul la comuniunea cu Hristos şi Biserica[77]. *În Taina Mărturisirii, convorbirea duhovnicului cu penitentul trebuie să urmărească restabilirea comuniunii acestuia cu Hristos şi Biserica.*

Epitimiile recomandate de preot

Dacă în timpul mărturisirii preotul exercită rolul unui prieten înţelegător şi al unui judecător care apreciază natura şi gravitatea păcatelor săvârşite de penitent, după aceasta el exercită rolul unui judecător dublat de cel al unui medic, care apreciază mijloacele potrivite prin care poate să vindece slăbiciunile penitentului. El nu este chemat să pronunţe sentinţe, ci să aprecieze cu pricepere de medic sufletesc mijloacele potrivite pentru vindecarea duhovnicească a penitentului. Datorită acestui fapt, duhovnicului i se cere să fie în stare, prin lectura cărţilor duhovniceşti, prin urmă-

77. *Ibidem*, p. 133.

rirea diferitelor procese sufleteşti, prin experienţă şi trăire proprie, să dea cu siguranţă sfaturile cele mai eficiente şi să le argumenteze în faţa penitentului în aşa fel încât acesta să fie convins că trebuie să le urmeze întocmai pentru ca să se tămăduiască din punct de vedere duhovnicesc[78]. Tradiţia Bisericii nu cunoaşte păcate de neiertat. Expresia Mântuitorului „cărora le veţi ierta păcatele" are un înţeles general, iar Sfinţii Părinţi şi mai ales Herma, Origen sau Augustin consideră că prin această Taină se iartă toate păcatele. Apostolul Pavel iartă pe incestuosul din Corint (I Corinteni 5, 1-5; II Corinteni 2, 7), supunându-l în prealabil unei epitimii, iar Apostolul Ioan aduce la pocăinţă şi-l întoarce la Dumnezeu pe un tânăr care devenise căpetenie de hoţi şi săvârşea nelegiuiri. Biserica a condamnat atât pe montanişti, care refuzau să ierte uciderea, desfrânarea sau idolatria, cât şi pe novaţieni, care considerau că păcatele grele şi chiar cele uşoare ar fi de neiertat[79]. Este adevărat că Evanghelia după Matei (12, 31-32), ca şi Epistola întâi a lui Ioan (5, 16) ne spun că blasfemia împotriva Duhului nu va fi iertată niciodată, însă aceasta se datorează numai faptului că inima omului se învârtoşează atât de profund din cauza acestui păcat, încât nu se mai poate căi pentru el. Dar dacă prin Taina Mărturisirii se iartă toate păcatele, totuşi primirea la Sfânta Împărtăşanie este amânată până atunci când penitentul arată prin fapte căinţa lui[80]. *În felul acesta, epitimia sau „canonul" dat penitentului de preot nu urmăreşte pedepsirea acestuia, ci vindecarea lui.*

După mărturisirea păcatelor, duhovnicul îi recomandă penitentului să îndeplinească unele fapte prin care să se restabilească acordul de credinţă şi de vieţuire morală cu comunitatea bisericească. Aceste recomandări, cunoscute sub numele de epitimie sau canon, se justifică prin cuvintele Sfântului Pavel, care cere

78. *Ibidem*, p. 134.
79. *Ibidem*, p. 135.
80. *Ibidem*, p. 136.

creştinilor să judece pe cel dinlăuntrul comunităţii (I Corinteni 5, 9-12). Aceste epitimii sau canoane sunt adaptate mărimii şi felului păcatelor, stării şi puterilor fiecărui penitent şi pot fi scurtate atunci când preotul observă la penitent o râvnă deosebită de a se desprinde de obişnuinţa păcătoasă, sau când este ameninţat de moarte apropiată. Canonul trulan 102 arată că: „Duhovnicul trebuie să ţină seama şi de cele ale rigurozităţii şi de cele ale compătimirii". Sfântul Vasile cel Mare prevedea o depărtare de Euharistie timp de 7 ani pentru desfrânaţii necăsătoriţi, de 15 ani pentru adulter şi de 20 ani pentru ucigaşi. Dar în lumina canonului trulan amintit mai sus, ulterior, Părinţii au procedat la scurtări importante ale timpului de oprire de la Sfânta Euharistie[81]. Astfel, Teodor Studitul nu cunoaşte epitimii care se prelungesc mai mult de trei ani şi numai în cazul păcătoşilor care nu se pocăiesc găseşte necesar să se observe vechile canoane severe (ale Sfântului Vasile cel Mare)[82]. Ioan Postitorul reduce epitimiile pentru păcatul desfrâului până la 2 sau 3 ani pentru cei care sunt sub 30 ani, iar la cei ce depăşesc această vârstă până la 3 sau 4 ani. Iar dacă nu este vorba de păcate împotriva firii, atunci epitimiile pot fi scurtate până la un an sau chiar până la o jumătate de an dacă penitentul dovedeşte înfrânare de la săvârşirea lor. Pentru ucideri, avorturi şi incesturi se dau epitimii până la 12 sau chiar 15 ani, dar există şi epitimii reparatorii, care cer penitentului să dea de pomană o parte din avere pentru sufletul celui ucis sau să vină în ajutorul copiilor săraci, în diferite chipuri, ca „să tacă strigarea ce o face sângele celui ucis"[83]. *În stabilirea epitimiilor preotul trebuie să dea dovadă de competenţă duhovnicească, ca să nu-l descurajeze pe credincios prin epitimii prea grele, dar nici să-l împingă la stăruirea în păcat prin epitimii prea uşoare.*

81. *Ibidem*, p. 138.
82. *Ibidem*, p. 139.
83. *Ibidem*, p. 140.

Astăzi, când foarte mulți oameni se împărtășesc mult prea rar, oprirea îndelungată de la cuminecare (1-3 ani) nu mai e simțită ca un canon suficient. Mai eficientă e recomandarea înfrânării de la păcatele mărturisite, însoțită de anumite reparații corespunzătoare. Eficiența recomandărilor date de duhovnic depinde de trăirea duhovnicului în conformitate cu ele. Cuvintele din Evhologiu adresate duhovnicului sunt concludente din acest punct de vedere. „Cel ce ia asupra sa sarcina cea grea a duhovnicului, dator este să se facă chip și pildă tuturor cu înfrânarea, cu smerenia, cu lucrarea a tot felul de fapte bune, rugându-se în tot ceasul lui Dumnezeu ca să i se dea lui cuvântul înțelegerii și al cunoștinței, ca să poată îndrepta pe cei ce năzuiesc către dânsul. Mai întâi de toate este dator să postească el însuși miercurea și vinerea peste tot anul, după cum porunceşte dumnezeiasca pravilă, ca pe temeiul faptelor bune ce le are el să poată porunci și altora să facă aceasta. Fiindcă de va fi el însuși fără învățătură și neînfrânat și iubitor de dezmierdări, cum va putea învăța pe alții faptele cele bune? Sau cine va fi atât de nepriceput încât să-l poată asculta în cele ce zice el, văzându-l pe dânsul fără rânduială; sau, beţiv fiind el, cum poate învăța pe alții să nu se îmbete?... Unul ca acela cu pravila se va pedepsi, ca un călcător de dumnezeieşti canoane". *Preotul nevrednic nu se păgubeşte numai pe sine, ci pe toți câți se mărturisesc la el, pentru că nu le este de ajutor spre îndreptarea lor duhovnicească*[84].

Dezlegarea dată de preot penitentului

Cea de a treia fază a Tainei constă în dezlegarea de păcate rostită de duhovnic. Preotul roagă pe Hristos să-l dezlege pe penitent, adăugând la aceasta și dezlegarea sa. Aceasta arată că Acela care iartă de fapt pe penitent este Hristos, dar iertarea lui Hristos se comunică penitentului în mod văzut prin rugăciunea

84. *Ibidem*, p. 141.

duhovnicului. Venirea iertării prin rugăciunea preotului arată în același timp poziția smerită a preotului, dar și necesitatea lui, ca rugător, pentru producerea iertării. Dezlegarea de păcate este un fel de constatare a iertării date penitentului de Hristos prin rugăciunea preotului ca reprezentant autorizat al Bisericii și ca organ văzut prin care Mântuitorul săvârşeşte Taina[85]. În această Taină nu există o altă materie decât mâna și epitrahilul preotului, aşezate pe capul penitentului ca semn al trimeterii preotului de Hristos și de Biserică și al răspunderii aşezate pe umerii lui. Prin trupul și prin veşmântului lui liturgic vine harul lui Hristos asupra penitentului aşa cum curgea prin trupul și prin veşmintele Domnului în cei care Îi cereau ajutorul cu credință. În fond, și în Tainele care folosesc o materie la săvârşirea lor, tot prin mâna preotului vine harul în ființa primitorului. Mâna și epitrahilul preotului aşezate pe capul penitentului sunt și expresia încununării văzute a comuniunii spirituale care se realizează între ei în Taina Mărturisirii, prin lucrarea Duhului Sfânt, în Hristos[86], după cuvântul Mântuitorului, Care spune că: „Acolo unde vor fi adunați doi sau trei în numele Meu, voi fi și Eu între ei" (Matei 18, 19-20). *În Taina Mărturisirii se manifestă primatul lui Hristos și se reface comuniunea omului cu Dumnezeu în Duhul Sfânt prin mâna și epitrahilul preotului.*

TAINA HIROTONIEI

Deosebirea Hirotoniei de celelalte Taine

În fiecare Taină Hristos Se dăruieşte printr-o lucrare a Sa celor ce cred în El, iar în Taina Euharistiei Se dăruieşte cu însuși Trupul și Sângele Său. Dar fiind nevăzut ca Persoană și voind să

85. *Ibidem*, p. 141.
86. *Ibidem*, p. 142.

ne dăruiască Trupul şi Sângele Său în chip văzut are nevoie de persoane văzute, pe care le alege şi le sfinţeşte El însuşi prin Taina Hirotoniei. Dacă în celelalte Taine este primit ca Cel ce Se dăruieşte prin preot, în Taina Hirotoniei Se leagă, ca subiect ce ni Se dăruieşte în chip nevăzut, de o persoană umană, pe care consacrând-o ca preot sau episcop, face văzută dăruirea Sa către noi prin celelalte Taine.

Dacă Hristos ni S-ar dărui în mod văzut, sau dacă n-ar fi persoană, n-ar avea nevoie de o persoană care să împlinească actele văzute prin care ni Se dăruieşte[87]. Fără un subiect uman care să-L reprezinte pe Hristos ca subiect în chip văzut, Hristos nu ne-ar putea împărtăşi ca persoană darurile Sale, sau nu S-ar dărui pe Sine însuşi în Taine ca mijloace văzute[88]. *Preotul ca organ personal al Sfintelor Taine pune în evidenţă rolul Mântuitorului Iisus Hristos, Care Se dăruieşte credincioşilor, prin lucrarea pe care o săvârşeşte ca slujitor al Domnului.*

Dacă preotul şi episcopul sunt organe văzute prin care Hristos însuşi ca subiect împărtăşeşte celor ce cred darurile Sale şi pe Sine însuşi, este evident că ei nu-şi pot lua de la ei înşişi această calitate de organe ale lui Hristos, ca dăruitori ai puterilor Lui. Şi nici chiar comunitatea creştină nu poate impune lui Hristos organele văzute prin care El să dăruiască puterile Sale şi pe Sine însuşi. Hirotonia acestor organe văzute nu se realizează în afara comunităţii, ci în sânul ei, de episcopii existenţi, purtătorii autorizaţi ai acestei comuniuni. Prin hirotonire ei sunt aşezaţi în sânul comunităţii ca organe vizibile ale lui Hristos şi ale darurilor Sale, prin care se susţine comunitatea. Astfel, Taina Hirotoniei nu se realizează în afara comunităţii, ci în comunitate, pentru că ea constituie condiţia prin care se susţine comunitatea peste veacuri. Preoţii şi episcopii sunt chemaţi prin Taina Hirotoniei să slujească Logosul întrupat în lucrarea Sa de readunare

87. *Ibidem*, p. 143.
88. *Ibidem*, p. 144.

în Sine a oamenilor împrăştiaţi, prin împuternicirile sacramentale ce li se împărtăşesc, prin propovăduirea învăţăturii Lui unificatoare şi prin călăuzirea lor spre Hristos cel întrupat. *Putem spune că Hirotonia este condiţia celorlalte Taine prin care se edifică comunitatea, deşi ea nu-şi poate împlini menirea fără celelalte Taine şi fără comunitate.*

Preoţia nevăzută a lui Hristos, Izvorul preoţiei văzute din Biserică

Pentru ca preotul să poată fi un chip personal al Cuvântului cel întrupat, trebuie ca Mântuitorul însuşi să fie Preot din veci şi Izvorul preoţiei. De fapt Însuşi Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut prin întrupare Preotul prin excelenţă al creaţiei, al readucerii creaţiei şi al oamenilor risipiţi din unitatea lor primordială, în Dumnezeu. Din cauză că oamenii risipiţi n-au mai răspuns aşteptării lui Dumnezeu, ca să se adune la un loc, în calitatea lor de preoţi ai creaţiei, atunci Cuvântul dumnezeiesc Se întrupează şi Se face om central. El este singurul om care are intrare la Tatăl şi ne poate duce şi pe noi cu Sine, căci nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru noi toţi. Oamenii, în starea lor de risipire şi de afirmare individualistă orgolioasă, nu pot fi toţi preoţi ai acestei lucrări. Hristos este unicul Preot deplin, pentru că e unicul om care Se poate dărui cu devotament absolut Tatălui[89]. El rămâne astfel Preot în veci, unicul Preot deplin şi unicul Om prin Care ne apropiem de Tatăl, aşa cum ne-a arătat în rugăciunea din Ghetsimani înainte de patima, moartea şi Învierea Sa (Ioan 17, 21). *El S-a înălţat la ceruri şi şade la dreapta Tatălui în chip nevăzut, ca să rămână pentru totdeauna unicul Preot deplin şi Izvorul întregii preoţii văzute.*

Sfântul Chiril al Alexandriei a scos în evidenţă rolul lui Hristos ca Preot veşnic, Care ne deschide calea către Tatăl. El „S-a

89. *Ibidem*, p. 146.

făcut Emanuel Arhiereul pentru noi şi prin El avem aducere la Tatăl şi Dumnezeu şi ne-am reînnoit potrivit cu ce eram la început"[90]. Ca Arhiereu ne aduce în Sine drept dar sau jertfă bineplăcută lui Dumnezeu. Căci aduce, mai întâi, umanitatea noastră asumată de El în mod curat. Dar unindu-Se cu noi, ne curăţeşte şi ne aduce ca dar curat lui Dumnezeu. „Când S-a făcut deci Hristos Arhiereul nostru şi am fost aduşi prin El în mod inteligibil (sensibil) întru miros de bună mireasmă lui Dumnezeu şi Tatăl, atunci ne-am învrednicit şi de bunăvoinţa Lui din belşug şi am avut chezăşia sigură că moartea nu va mai avea putere asupra noastră"[91].

Dar aşa cum Aaron şi Melchisedec nu şi-au luat preoţia de la ei, şi nici Hristos n-a primit preoţia Sa ca om de la Sine, ci de la Sfânta Treime, tot astfel preotul sau episcopul nu primesc preoţia de la ei înşişi, ci de la Hristos, prin rugăciunile episcopilor şi ale Bisericii. Numai omul sfinţit de Dumnezeu poate intra la Dumnezeu. *Apropierea noastră de Tatăl prin Hristos se realizează numai prin preoţia văzută a Bisericii, care izvorăşte din preoţia veşnică a Mântuitorului Hristos.*

Preoţia şi unitatea Bisericii

Precum Fiul lui Dumnezeu a venit în trup ca să ne deschidă în Sine intrarea la Tatăl şi este astfel unicul Om în Care ne unim cu Tatăl şi între noi, la fel Se foloseşte El de oameni în trup pentru a ne ţine uniţi cu Sine. Iar credincioşii trebuie să aibă un om luat dintre ei, un organ ales de sus ca mijloc al unificării lor cu Hristos. Prin preoţi lucrează Hristos însuşi, ca Preot unic, la unificarea văzută şi nevăzută a oamenilor. Sfinţirea sau hirotonirea acestor oameni este actul prin care Hristos, sub o formă văzută, îi alege şi îi investeşte ca organe prin care El însuşi săvârşeşte

90. Sf. Chiril al Alexandriei, *Glaphira,* PG 69, col. 72.
91. *Ibidem*, col. 73.

actele sacramentale nu numai în chip nevăzut, ci şi în chip văzut. Iar când vor învăţa şi păstori în numele Lui, El va învăţa şi păstori prin ei. Dar prin sfinţire nu-i învredniceşte numai la aceasta, ci îi şi obligă. Aceasta înseamnă că îi investeşte cu o „harismă" sau cu un „dar" pentru a săvârşi cu răspundere şi seriozitate aceste lucrări, care sunt ale lui Hristos, prin ei[92]. *Dacă nu împlinesc lucrarea lor din toată inima, preoţii împiedică în mare parte împlinirea lucrării mântuitoare a lui Hristos de a păstra credincioşii în unitatea Lui.*

Dar Hristos exercită lucrarea Sa de Preot unic şi unificator nu numai prin faptul că în fiecare comunitate Preoţia Lui se exercită printr-un unic organ, ci şi prin faptul că toate aceste organe unice sunt aduse la unitate de către episcop. Episcopul este reprezentantul deplin al lui Hristos, Arhiereul unic şi unificator. Fiecare episcop este capul unei Biserici locale, „capul plinătăţii lui Hristos"[93]. Căci Hristos îl investeşte pe acesta nu numai cu harisma şi cu răspunderea săvârşirii Tainelor, care sunt săvârşite şi de preot, ci şi a Tainei Hirotoniei, pentru ca toţi preoţii să-şi aibă preoţia prin acesta şi să stea sub ascultarea lui. Dacă Hristos face prin sfinţire pe un preot organ şi chip văzut al Său în săvârşirea celorlalte Taine, pe episcop îl face organ şi chip văzut al Său şi în sfinţirea organelor văzute prin care săvârşeşte celelalte Taine[94]. *Ca reprezentat deplin al lui Hristos unificator, numai episcopul are dreptul să săvârşească Taina Hirotoniei.*

Dositei al Ierusalimului zice despre episcop: „Demnitatea episcopului este aşa de necesară în Biserică, încât fără ea nu poate fi şi nu se poate numi nici Biserică, nici creştin. Căci cel învrednicit să fie episcop, ca urmaş apostolic..., este icoana vie a lui Dumnezeu pe pământ... El este tot aşa de necesar în Biserică, pe cât este de necesară răsuflarea în om şi soarele în această lume

92. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 148.
93. *Ibidem*, p. 150.
94. *Ibidem*, p. 151.

sensibilă... Ceea ce este Dumnezeu în Biserica cerească a celor întâi născuți și soarele în lume, aceea este fiecare arhiereu în Biserica locală"[95]. „El este Izvorul Tainelor dumnezeiești și al darurilor prin Sfântul Duh; el singur sfințește Mirul, și hirotoniile tuturor treptelor sunt ale lui. El leagă și dezleagă în ultima și suprema instanță..., el învață, în primul rând, Sfânta Evanghelie și apără credința cea dreaptă"[96]. Episcopul este prin excelență reprezentantul lui Hristos și lucrează „în voia lui Hristos"[97]. Întrucât Biserica este unită în chip nevăzut cu Hristos, ea este unită în chip văzut în episcop, organul Lui plenar. „Episcopus in Ecclesia et Ecclesia in Episcopo"[98]. *Fără episcop nu poate exista Biserica.*

Episcopul nu poate fi scos din categoria slujitorului. Puterea ce se exercită prin el nu este a lui, ci a lui Hristos. El trebuie să fie copleșit mai mult decât orice om de faptul că, fiind prin sine om pieritor ca oricare altul, sau poate mai slab ca mulți alții, prin el se săvârșește cea mai deplină lucrare mântuitoare a lui Hristos. El trebuie să fie copleșit de răspunderea ce apasă pe umerii lui pentru Biserică; dar, în același timp, conștient că-și împlinește această răspundere cu atât mai mult cu cât își înfrânează mai mult mândria de a socoti că Biserica depinde de el și cu cât se pune mai mult pe sine la dispoziția lui Hristos. El trebuie să năzuiască cu smerenie la o cât mai mare identificare a voii sale cu voia lui Hristos, și nu să-L ia pe Hristos în slujba pretențiilor sale de stăpânire[99]. *El va avea cu atât mai multă eficiență în lucrarea sa cu cât se va strădui să-L facă mai văzut și mai lăudat pe Hristos.*

Episcopii trebuie să trăiască în duhul smereniei și pentru faptul că nici unul nu e de-sine-stătător, sau stăpân al tuturor, ci e

95. *Ibidem*, p. 151.
96. *Ibidem*, p. 151.
97. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Smirneni* 8, 1, 2; *Către Tralieni*, 3, 1, PG 5, col. 713, 688, 780.
98. Sf. Ciprian, *Ep.* 66, 8.
99. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 151.

încadrat în comuniunea tuturor episcopilor, ca să țină împreună învățătura lui Hristos și rânduiala liturgică și canonică unitară a Bisericii, singura prin care lucrează Hristos și prin care se împlinește mântuirea oamenilor. Apoi, comunitatea episcopală - care-și are o manifestare mai accentuată în sinoadele episcopale ale Bisericilor locale și în comuniunea dintre aceste Biserici, iar în cazuri excepționale în sinodul ecumenic - moștenește duhul comuniunii apostolice, care se completează reciproc cu smerenia. Căci sarcina înțelegerii lui Hristos, a dreptei Lui propovăduiri și a călăuzirii poporului lui Dumnezeu spre mântuire este atât de grea, încât nici unul nu îndrăznește s-o împlinească fără împreuna-sfătuire cu ceilalți. Prin aceasta, unitatea reprezentată de preot, la nivel de parohie, și de episcop, ca organ central al eparhiei, se încadrează în comuniunea întregii Bisericii. Pe cât e de greșit primatul unei singure persoane, pe atât de greșit este și primatul unui corp restrâns, care uită de Biserica ecumenică a lui Hristos[100]. *Biserica Ortodoxă are structură de comuniune sinodală în lumina lui Hristos ca Arhiereu în comuniunea Sfintei Treimi.*

Instituirea Preoției și cele trei trepte ale ei își au începutul de la întemeierea Bisericii

Am pornit de la preoți ca centre ale unității parohiale și am urcat la episcopi ca centre ale unității bisericești locale, mergând de jos în sus până la comuniunea episcopatului în sinod, care este centrul văzut al Bisericii întregi, ambele unite în Hristos. Dar baza unității Bisericii s-a pus istoric de sus în jos și tot astfel se păstrează și unitatea Bisericii ca întreg. Aceasta, fiindcă baza unității Bisericii este Hristos, Arhiereu veșnic, sfințit nemijlocit de Dumnezeu Tatăl prin Duhul Sfânt, și El rămâne în veac baza unității ei, prin organe unite între ele și cu El. Mântuitorul a ales pe cei doisprezece ucenici, El este cel Care îi trimite ca Apostoli ai Lui, așa cum El este trimisul sau apostolul Tatălui (Evrei

100. *Ibidem*, p. 152.

3, 1). Prin Apostoli Hristos dă o bază văzută mai largă Bisericii Sale pentru timpul când El va trece în planul nevăzut. Dar baza aceasta rămâne totuşi unitară prin comuniunea Apostolilor în Hristos. Hristos nu a lăsat Biserica pe seama unui singur apostol, ci pe a urmaşilor Lui, al cărui Centru este[101]. *Hristos a încredinţat Biserica comuniunii Apostolilor cu conştiinţa că unitatea lor ultimă şi a Bisericii este în El, ca Arhiereu în Treime.*

Prin trimiterea Sa, apoi prin alegerea şi sfinţirea celor doisprezece Apostoli la Cincizecime, se instituie Taina Hirotoniei. Dar conţinutul misiunii celor astfel aleşi şi hirotoniţi şi a urmaşilor lor îl indică Mântuitorul în toate ocaziile când le porunceşte şi le dă puterea să boteze, să ierte păcatele, să săvârşească Euharistia, „să spună la lumină ceea ce au auzit de la El" (Matei 10, 27) şi să îndemne să fie păzite toate „câte a poruncit El" (Matei 28, 20), sau ceea ce au văzut la El. Chiar în definirea diferitelor puteri şi lucrări care constituie conţinutul misiunii apostolice, avem şi dovada instituirii lor ca episcopi şi preoţi. În Evanghelia după Ioan (20, 22), Iisus le transmite Apostolilor şi urmaşilor lor puterea episcopală sau preoţească de a ierta păcatele, prin suflarea Duhului Sfânt, care este arvuna Hirotoniei, ce le va fi dată complet la Cincizecime[102]. *Instituirea Hirotoniei are loc la Cincizecime, când Duhul Sfânt S-a coborât peste Apostoli sub chipul limbilor de foc.*

Apostolii au urmat porunca şi exemplul Mântuitorului şi, având asigurarea Lui că va fi cu ei până la sfârşitul lumii, învaţă, botează şi îndeamnă şi transmit urmaşilor lor misiunea pe care au primit-o de la Mântuitorul Hristos. Aceasta au făcut-o prin rugăciuni şi prin punerea mâinilor peste cei chemaţi la vrednicia de urmaşi ai lor (Fapte 14, 23; II Timotei 1, 6). La începuturile Bisericii, numirea de „ preoţi" şi „episcopi" se da tuturor celor pe care Apostolii îi hirotoneau ca urmaşi ai lor (Fapte 20, 17-28). La

101. *Ibidem*, p. 153.
102. *Ibidem*, p. 154.

început, episcopii au putut să se numească şi preoţi, întrucât în harul episcopatului se cuprinde şi harul preoţiei, nu şi invers. În sensul acesta, Apostolul Petru şi Ioan au putut să se numească "împreună-preoţi" (I Petru 5, 1; III Ioan 1, 1). S-ar putea ca, atât timp cât comunităţile creştine erau mai mici şi la mari distanţe, ca unele ce luau fiinţă mai ales în oraşe, aceşti urmaşi să fi fost de cele mai multe ori propriu-zis episcopi, incluzând în ei şi calitatea de preoţi. Dar foarte curând, după ce comunităţile s-au mărit şi s-au extins şi la sate, aceşti episcopi apar ca înzestraţi cu puterea de a hirotoni preoţi ca ajutoare ale lor (Tit 1, 5) şi de a supraveghea activitatea acestora (I Timotei 5, 19). Pe lângă episcopi şi preoţi, Apostolii au aşezat, prin punerea mâinilor, şi pe primii diaconi (Fapte 6, 6)[103]. *Cele trei trepte ale Preoţiei îşi au originea de la Apostoli, care au transmis urmaşilor lor puterea primită de la Hristos.*

Cu toate că episcopii deţin plenitudinea harului apostolic, ei nu sunt însă întru toate egali cu Apostolii. Mai întâi, Apostolii au cunoscut personal pe Mântuitorul Iisus Hristos în decursul activităţii Lui pământeşti şi au fost martorii excepţionali ai Învierii Lui. Numai cei ce au fost alături de El au putut să dea mărturie, după Învierea Sa din morţi, că Cel înviat este Hristos însuşi (Fapte 1, 21-22). Datorită acestui fapt, toată credinţa episcopilor, care nu L-au cunoscut personal pe Domnul, îşi are fundamentul în Apostoli şi mărturia lor (Corinteni 15, 6; Luca 10, 1). Apoi, Apostolii nu au rămas în acelaşi loc, ci au întreprins diferite călătorii misionare, care le-au permis să răspândească Evanghelia lui Hristos în cetăţile cunoscute ale lumii vechi, iar mulţi dintre ei au mers în locurile şi cetăţile în care fuseseră şi alţii, pentru a întări mărturia acelora. Scopul acestor călătorii misionare pe care le-au întreprins Apostolii a fost de a statornici episcopi în comunităţile întemeiate de ei[104]. *Apostolii se deosebesc de episcopi*

103. *Ibidem*, p. 155.
104. *Ibidem*, p. 155.

prin faptul că au fost martori direcți ai lui Hristos înviat, iar episcopii se deosebesc de Apostoli prin faptul că rămân statornici în Bisericile lor.

Două precizări. Mai întâi, urmând tradiției apostolice, Biserica Ortodoxă a păstrat până azi cele trei trepte ale ierarhiei, dar cu un har special pentru fiecare din ele. Pentru obținerea harului unei trepte superioare trebuie să se obțină în prealabil harul treptelor inferioare. Celelalte trepte apărute ulterior nu sunt de „drept divin", de hirotonie, ci sunt trepte de hirotesie, cu semnificații de ordin administrativ. Apoi, „prezbiterii", despre care ne vorbesc epistolele Noului Testament, nu aveau înțelesul de „bătrâni", în sensul unor oameni înaintați în vârstă sau de aleși ai comunității, cum socotesc unele Biserici creștine începând din secolul al XVI-lea. Pentru cuvântul „bătrân" după vârstă, limba greacă are cuvântul „geron"[105]. Ei sunt cei ce se roagă și aduc jertfe în numele credincioșilor, dar sfințesc darurile în numele lui Hristos, în calitate de chip văzut al lui Hristos nevăzut, prezent în viața Bisericii. Ei nu păstoresc pe baza delegației primite de la credincioși sau de la comunitate, ci în virtutea puterii Duhului primită de la Apostoli (Fapte 14, 23; II Timotei 1, 6; Tit 1, 5). *Episcopul sau preotul personifică comunitatea înaintea lui Dumnezeu și reprezintă pe Hristos înaintea comunității, în Duhul Sfânt, datorită mandatului primit de la Apostoli, și prin Apostoli de la Hristos însuși.*

Caracterul duhovnicesc al preoției slujitoare și preoția generală a credincioșilor

Este drept că în Noul Testament credincioșii hirotoniți de Apostoli și apoi de episcopi în treapta de prezbiter nu se chemau „jertfitori" sau „preoți" (ierevs sau sacerdoți), cum se întâmplă în Vechiul Testament. Acest nume li se dă mai târziu[106]. Din această cauză unii creștini au tras concluzia că ei nu erau propriu-zis

105. *Ibidem*, p. 156.
106. *Ibidem*, p. 157.

„preoți", sub motivul că orice jertfă de care e legată slujba de preot a încetat în Hristos. Ca să-și întemeieze refuzul „preoției" acești creștini s-au văzut nevoiți să conteste caracterul de jertfă al Euharistiei, provocând grave consecințe pentru viața duhovnicească a credincioșilor. Sfântul Apostol Pavel arată însă că și creștinii au un „altar" (tisiastirion) pe care se aduce jertfă (I Corinteni 9, 13) și opune jertfa Trupului și Sângelui Domnului jertfelor de animale sau de mâncăruri și băuturi aduse idolilor. „Cele ce le jertfesc păgânii, spune el, le jertfesc demonilor, și nu lui Dumnezeu. Și nu voiesc ca voi să fiți părtași ai demonilor. Nu puteți să beți paharul Domnului și paharul demonilor, nu puteți să vă împărtășiți din masa Domnului și din masa demonilor" (I Corinteni 10, 20-21). Existența unor jertfe care se aduc de către creștini arată că și în Biserica creștină sunt preoți, fiindcă nu poate exista jertfă fără preot. Față de jertfele de animale ale Legii Vechi, jertfa lui Hristos este o jertfă „duhovnicească" permanentă menită să-i facă pe credincioși să devină jertfe bineplăcute lui Dumnezeu. Apostolul Pavel spune că: "Avem Altar de la care nu au dreptul să mănânce cei ce slujesc cortului (Legii Vechi)... Așadar, printr-Însul să aducem pururea lui Dumnezeu jertfă de laudă, adică rodul buzelor care preamăresc numele Lui. Iar facerea de bine și dărnicia să nu le nesocotim" (Evrei 13, 10, 16). Slujitorii Noului Testament nu mai sunt separați de credincioși în aducerea jertfei lui Hristos, ca preoții din Legea Veche. De aceea, la început preoții se numeau „prezbiteri" fiindcă numele de preot era prea legat de jertfele sângeroase ale Vechiului Testament[107]. *În Noul Testament prezbiterul se poate numi preot, fiindcă prin el credincioșii aduc jertfe bine plăcute lui Dumnezeu, în Hristos.*

Datorită lucrării preotului, care adaugă jertfa de sine a credincioșilor la jertfa lui Hristos, creștinii alcătuiesc „preoția împărătească" a Bisericii (I Petru 2, 9). Rolul preotului este deosebit de important, fiindcă el primește jertfele și rugăciunile tuturor și

107. *Ibidem*, p. 158.

le unește cu jertfa lui Hristos, pe care o aduce în numele tuturor și pentru toți. Mai mult decât în Legea Veche, în misiunea lui intră însă predicarea cuvântului și păstorirea credincioșilor pentru formarea lor duhovnicească ca preoție împărătească a lui Hristos. Credincioșii își realizează preoția generală cu ajutorul preoției slujitoare, nu numai ca aducători ai jertfelor personale, ci și ca împărați peste patimile lor și ca învățători în familie și în societate, sfințindu-se prin aceste slujiri și contribuind la sfințirea lumii. În preot se realizează unificarea tuturor, ca în chipul văzut al lui Hristos, Cel ce Se aduce pe Sine jertfă în chip nevăzut. Luând putere din jertfa adusă de preotul slujitor la Liturghie, credincioșii exercită acest act „extra muros", oficiind liturghie prin viața lor de toate zilele. Ca preoție împărătească, laicii nu au acces la săvârșirea mijloacelor harului, dar sfera lor este viața harului și penetrarea lui în lume[108]. *Preoții au datoria să contribuie la edificarea preoției generale a credincioșilor, iar credincioșii au misiunea, în virtutea preoției lor generale, să contribuie la sfințirea lumii.*

Dar pentru ca slujirea învățătorească și pastorală a preoților să contribuie la dezvoltarea preoției generale a credincioșilor și la menținerea unității lor în Hristos, la configurarea tuturor după același chip unitar și autentic al lui Hristos, ea trebuie să se exercite în mod unitar. Pentru asigurarea acestei unități de învățătură, de săvârșire a Tainelor, de păstorire, sau de formare a credincioșilor după chipul lui Hristos și de viețuire a lor după acest chip, este necesar ca preoții să aibă un centru superior al unității lor, învestit cu putere de sus, care este episcopul. La rândul său, episcopul unei eparhii trebuie să stea în comuniune cu episcopii altor eparhii, pentru ca unitatea de învățătură, săvârșirea Tainelor și viețuirea evanghelică să fie în acord cu cea a Bisericii de pretutindeni. Pentru asigurarea acestei unități, încă din perioada apostolică, s-a rânduit ca orice episcop nou să fie hirotonit de trei sau

108. *Ibidem*, p. 161.

cel puțin doi episcopi, iar înainte de hirotonie să facă pe larg mărturisirea credinței lui, că va asigura păstrarea neschimbată a învățăturii, a săvârșirii Tainelor și a rânduielilor canonice în Biserica păstorită de el[109]. *Episcopii sunt cei ce asigură îmbinarea dintre preoția slujitorilor Bisericii și preoția împărătească a credincioșilor în Hristos, atât pe planul local al eparhiei, cât și pe planul general al Bisericii de pretutindeni.*

Succesiunea apostolică

Transmiterea aceluiași har de la episcop la episcop peste veacuri, începând de la Apostoli, o dată cu transmiterea puterii și obligației de a păzi aceeași învățătură, aceeași săvârșire a Tainelor și aceeași păstorire a credincioșilor, se numește succesiune apostolică. De acest har, ce vine de la Apostoli, se împărtășesc toți preoții unei eparhii, pe măsura slujirii lor mai restrânse, prin episcopul lor, primind o dată cu harul puterea și obligația de a predica această învățătură, de a păzi rânduiala săvârșirii Tainelor și de a păstori sufletele potrivit cu tradiția apostolică. Episcopii sunt ramurile care, pornind din aceeași tulpină apostolică, extind harul și conținutul vieții apostolice în toate mlădițele, care sunt preoții, și în toate frunzele și rodurile, care sunt credincioșii. Factorul interior al acestei succesiuni este Hristos însuși și Duhul Sfânt, iar factorul vizibil este Biserica întreagă, în prelungirea ei, păstorită de episcopi. Succesiunea apostolică nu se extinde numai la șirul neîntrerupt al episcopilor sau la succesiunea învățăturii apostolice, ci și la șirul continuu al generațiilor de creștini de peste veacuri. În sensul acesta mai larg se poate vorbi despre o succesiune a tuturor credincioșilor, botezați în Biserică, ce participă într-un anumit grad la întreita demnitate a lui Hristos sub lucrarea Duhului în Biserică[110]. *Astfel, de la episcopi, prin preoți,*

109. *Ibidem*, p. 162.
110. *Ibidem*, p. 164.

la credincioşi, succesiunea apostolică se extinde la întreaga Biserică.

Despre succesiunea apostolică a ierarhiei s-a vorbit în Biserică încă de la începuturile ei. Clementul Romanul zice: „Apostolii ne-au vestit Evanghelia trimişi de Domnul Iisus Hristos, iar Iisus Hristos a fost trimis de Dumnezeu". Apoi Apostolii „propovăduind în ţări şi cetăţi... au pus pe episcopi şi diaconi pentru cei ce aveau să creadă, cercându-i prin Duhul... şi au dat dispoziţia ca, dacă vor adormi ei, să le urmeze alţi bărbaţi cercaţi în slujba lor"[111]. După Ipolit al Romei, episcopii „sunt socotiţi succesorii Apostolilor şi părtaşi ai aceluiaşi har şi păzitori ai arhieriei şi învăţăturii Bisericii"[112]. Iar după Eusebiu: „Întâistătătorii, judecătorii şi sfătuitorii cetăţii celei frumoase (a Bisericii) şi-au luat începutul de la Apostolii şi ucenicii Mântuitorului, iar din succesiunea lor încă şi acum, odrăslind ca dintr-o sămânţă bună, strălucesc întâişezătorii Bisericii lui Hristos"[113]. Sfântul Irineu spune că Apostolii au lăsat pe episcopi ca succesori în locul lor şi chiar că: „preoţii au succesiunea apostolică de la Apostoli", întrucât şi ei „au primit prin succesiunea apostolică harisma sigură a adevărului, după buna plăcere a Tatălui"[114]. *Atât în tradiţia răsăriteană, cât şi în cea apuseană, avem numeroase mărturii cu privire la succesiunea apostolică a episcopilor, a preoţilor şi a credincioşilor, a întregii Biserici.*

Prin succesiunea apostolică a episcopatului se asigură păstrarea integrală a învăţăturii apostolice, adică nu numai în forma ei fixată în Noul Testament, ci şi în forma ei explicită, numită Tradiţie. Aceasta s-a păstrat prin succesiunea apostolică în forma ei orală aplicată. „Non enim per litteras traditiam illam, sed per viva vocem", spune Sfântul Irineu[115]. Dar învăţătura despre

111. Clement Romanul, *Ep. I Corinteni* 42, 1- 4; 44, 2.
112. Sf. Ipolit, *Împotriva tuturor ereziilor*, 1.
113. Eusebiu de Cezareea, *Erm. La Ps. 88,* 35, PG 23, col. 1104.
114. Sf. Irineu de Lyon, *Adversus haereses* IV, 26, 2, PG 7, col. 1053.
115. *Ibidem*, III, 3, 1; III 4, 1; V 20, 1.

Hristos nu constituie singură conţinutul succesiunii apostolice şi nici harul Tainelor care ni se comunică prin lucrarea lui Hristos. Pentru ca lucrarea lui Hristos să aibă deplină eficacitate în noi trebuie să ştim mai pe larg cine este El şi ce cere de la noi. Numai harul lui Hristos şi învăţătura Lui despre El ni-L transmit pe Hristos în deplinătatea Lui vie şi eficientă. Pe Hristos, pe Care Îl primim noi azi prin Taine şi prin învăţătura preoţilor hirotoniţi de episcopii lor, dar şi de la părinţii noştri, Îl simţim prezent şi viu în ei şi de aceea poate pătrunde şi în noi. El nu este un Hristos al trecutului decât în sensul că El a fost viu şi lucrător în generaţiile trecute. El este mereu viu în toate generaţiile. Prin succesiunea apostolică se asigură permanenţa pururea vie a lui Hristos, prezenţa aceluiaşi Hristos în mod continuu în toate generaţiile. Nu Hristos trece, ci generaţiile trec[116]. *Succesiunea apostolică este o concomitenţă continuă a lui Hristos, Care rămâne acelaşi peste veacuri şi Care nu vine numai din trecut, ci din cer.*

Dacă păstrarea şi propovăduirea învăţăturii integrale a lui Hristos ţine de slujirea treptelor Hirotoniei, Biserica Ortodoxă nu poate recunoaşte ca valide hirotoniile altor Biserici, care au alterat această învăţătură. Nu poate avea loc o succesiune a harului la cei care sunt hirotoniţi de episcopi căzuţi de la această învăţătură. Astfel am cădea într-o înţelegere mecanică a harului, care se transmite automat prin punerea mâinilor, fără a mai fi o forţă duhovnicească unită cu adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu. Dacă Biserica Ortodoxă recunoaşte hirotoniile membrilor ierarhiei catolice, aceasta o face pe baza iconomiei, adică în cazul în care aceştia ar intra în comuniune cu Biserica Ortodoxă, completându-şi credinţa lor ştirbită din momentul hirotoniei. Cu vechii-orientali s-a ajuns la un acord deplin în privinţa validităţii hirotoniei lor. Mai grea este problema recunoaşterii hirotoniilor anglicane, nu numai în privinţa învăţăturii, ci chiar a Tainelor, întrucât la ei s-a diluat învăţătura despre Taine, preoţia nu este necesară pentru toţi, iar în ultimul timp au acceptat chiar şi hiroto-

116. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 166.

nia femeilor. Biserica Ortodoxă aşteaptă de la Comuniunea anglicană mai multă unitate şi fermitate în înaintarea ei spre învăţătura de credinţă a Bisericii nedespărţite din primul mileniu de istorie creştină[117]. *Recunoaşterea validităţii hirotoniei din cadrul altor Biserici ţine de iconomie şi este dependentă de mărturisirea credinţei ortodoxe.*

Faptul că hirotonia face capabili pe cei ce o au să transmită altor credincioşi ai Bisericii harul Tainelor nu dintr-o vrednicie personală, ci din calitatea lor de reprezentanţi ai Bisericii şi mărturisitori ai credinţei ei, este una dintre explicaţiile ortodoxe despre nerepetarea Tainei Hirotoniei. Dar aceasta explică şi revenirea preoţilor şi episcopilor caterisiţi şi căzuţi în erezii la capacitatea săvârşirii valide a Tainelor o dată cu ridicarea caterisirii şi a reintrării lor în sânul Bisericii. În cazul celor caterisiţi, capacitatea de a săvârşi valid Tainele a devenit numai nelucrătoare, dar nu s-a desfiinţat cu totul în ei[118]. Aceasta se explică prin faptul că Taina Hirotoniei, ca şi cea a Botezului sau a Mirungerii, aşază omul într-o relaţie fundamentală cu Hristos, Care se imprimă în fiinţa lui, lăsând în om anumite urme care nu dispar. E ceva analog cu urma pe care o lasă în perechea celor căsătoriţi relaţia întemeiată între ei prin cununie pentru toata viaţa. Taina Nunţii se consideră indisolubilă şi Biserica nu aprobă cu plăcere căsătoria a doua, iar cununia a treia o aprobă şi cu mai puţină plăcere[119]. *Datorită relaţiei particulare şi chiar fiinţiale pe care Taina Hirotoniei o introduce între Hristos şi primitorii ei, această Taină lasă urme de neşters (indelebile) în fiinţa lor.*

Aspectele văzute ale Hirotoniei şi puterea nevăzută acordată prin ea

Săvârşitorul Tainei este episcopul eparhiei sau delegatul lui - un arhiereu -, pentru preoţii şi diaconii chemaţi să slujească în

117. *Ibidem*, p. 167.
118. *Ibidem*, p. 167.
119. *Ibidem*, p. 168.

cadrul ei, iar pentru episcop este nevoie de cel puţin doi episcopi, ca reprezentanţi ai episcopatului Bisericii autocefale respective. Prin aceasta se menţine unitatea preoţilor din eparhie şi a credincioşilor, care primesc Tainele de la ei, în unicul Hristos reprezentat de episcop, şi unitatea episcopilor între ei în arhieria primită din Arhieria şi din Duhul aceluiaşi Hristos, asemenea celei a Apostolilor[120]. Primitorii Tainei, după tradiţia ortodoxă milenară, sunt bărbaţi din sânul Bisericii, care mărturisesc credinţa ei şi vor să-şi împlinească faţă de Biserică îndatoririle ce ţin de treapta ierarhică în care sunt introduşi. În acest scop, Biserica cere ca ei să fie întregi la minte şi la trup şi să aibă o pregătire teologică şi un nume nepătat. La treapta episcopală nu pot ajunge, după hotărârea Sinoadelor V-VI ecumenice[121], decât cei necăsătoriţi sau văduvi prin decesul soţiei, deveniţi în prealabil ieromonahi. Pentru preoţi şi diaconi căsătoria este oprită după hirotonie. Episcopul trebuie să fie necăsătorit, fiindcă el trebuie să se ocupe în mod deplin de grija Bisericii, cu toată fiinţa lui, dincolo de orice interes familial, asemenea lui Hristos, al Cărui reprezentant este. *Condiţiile cerute primitorilor Sfintei Taine a preoţiei au semnificaţie spirituală.*

Membrii ierarhiei pot fi numai bărbaţii, chemaţi să fie organe văzute ale lui Hristos, unicul Săvârşitor al Tainei, Care a fost bărbat. Femeile nasc şi pot creşte pentru preoţie pe copiii lor, asemenea Maicii Domnului. Ele sunt mamele preoţilor şi episcopilor, Dumnezeu exercitând prin ele cea mai mare autoritate asupra lor. În preoţia bărbatului este implicat un suport feminin, după cum ne arată plastic o reprezentare iconografică din catacomba Sfântului Calist, unde episcopul, ca bărbat, întinde mâna asupra pâinii euharistice, iar înapoia lui se află o femeie în rugăciune (orantă), care îl susţine în săvârşirea Tainei. Femeia ţine pe bărbat legat de viaţa care vine de la Dumnezeu, ca să nu cadă în

120. *Ibidem*, p. 168
121. *Ibidem*, p. 168.

abstracțiuni. Bărbatul fără femeie este lipsit de sprijinul spiritual puternic de care are nevoie pentru îndeplinirea misiunii lui[122]. Femeile se bucură de mare prețuire în Biserică datorită Maicii Domnului, care L-a născut pe Mântuitorul lumii. Pentru aceasta Maica Domnului este preamărită ca Născătoare de Dumnezeu. Dar una este să naști pe Mântuitorul lumii, și alta să fii Însuși Mântuitorul. Fiecare își are vocația și misiunea lui. *Biserica Ortodoxă respinge hirotonia femeilor, iar aceasta pentru că bărbatul și femeia au roluri diferite.*

Este o ordine în hirotonia celor trei trepte ale ierarhiei bisericești. Nu poate ajunge cineva la o treaptă superioară fără să fi trecut prin cele inferioare, începând cu treapta diaconatului, și nici nu poate trece în cursul aceleiași liturghii de la o treaptă inferioară la una superioară, din două motive. Dacă s-ar da treapta arhieriei de la început, preoția și diaconia s-ar confunda cu ea și nu s-ar mai putea conferi în mod deosebit; apoi, dacă diaconia s-ar da la începutul Liturghiei, atunci nici preotul și nici arhiereul n-ar mai putea săvârși întreaga Liturghie. Hirotonia diaconului se săvârșește după prefacerea Sfintelor Daruri, ca să nu devină preot în cursul aceleiași Liturghii, fără putința de a oficia prefacerea Sfintelor Daruri, ca punct esențial al Sfintei Liturghii, și ca să se arate că slujirea principală a diaconului este aceea de a ajuta pe preot la împărtășirea credincioșilor. Hirotonia preotului are loc după intrarea în altar cu Sfintele Daruri, pentru ca acesta să poată oficia imediat slujba prefacerii lor, ca act important al Liturghiei. Hirotonia episcopului are loc după cântarea trisaghionului, ca acesta să poată supraveghea în cadrul Liturghiei la care participă citirea Apostolului și a Evangheliei, care reprezintă slujba învățătorească atât de importantă a episcopului, iar apoi să oficieze prefacerea Sfintelor Daruri[123]. *Slujba celor trei trepte este astfel*

122. *Ibidem*, p. 169.
123. *Ibidem*, p. 171.

legată de Liturghie și de celebrarea Euharistiei, ca parte esențială a Liturghiei.

Rânduiala hirotoniei în cele trei trepte și Săvârșitorul ei nevăzut

Cu prilejul hirotoniei lor, candidații la diaconat și preoție sunt introduși în altar, în vederea slujirii jertfei lui Hristos. Candidatul la diaconie este introdus în Sfântul Altar de doi diaconi, iar cel la preoție, de doi preoți, ca o inițiere în vederea slujirii lui specifice. Diaconul îngenunchează cu piciorul drept în fața Sfintei Mese, pune mâinile una peste alta, iar capul și-l reazemă pe ele, arătând prin aceasta că se dăruiește ca jertfă vie lui Hristos, căci pe Sfânta Masa Se află totdeauna Hristos ca jertfă. Preotul îngenunchează înaintea Sfintei Mese cu ambele picioare, ca să arate dăruirea lui deplină față de Hristos. Însoțitorii conduc pe diacon și pe preot în jurul Sfintei Mase de trei ori, după care el face trei metanii și sărută mâna, omoforul și epigonatul Arhiereului hirotonisitor, care șade în partea de nord a Sfintei Mese. Prin înconjurarea Sfintei Mese de trei ori și sărutarea colțurilor ei, viitorul diacon sau preot arată că preocuparea și iubirea lui se va mișca toată viața, în mod neîntrerupt, în jurul lui Hristos, prezent nevăzut la Sfânta Masă și văzut în persoana episcopului de lângă ea. Prin cele trei metanii făcute de fiecare dată în fața arhiereului și prin sărutarea omoforului, a epigonatului și a mâinii lui drepte, candidatul la diaconie sau preoție își arată voința de a asculta pe arhiereul său, care reprezintă în mod văzut pe Hristos. Se sărută omoforul fiindcă este semnul grijii preotului pentru poporul păstorit, epigonatul, ca semn al puterii lui duhovnicești, iar mâna lui dreaptă pentru că este organul prin care Hristos însuși transmite lucrarea Sa în Tainele ce le săvârșește[124]. *Întregul ritualul pune în evidență dorința și hotărârea*

124. *Ibidem*, p. 172.

candidaților de a se lăsa pătrunși în viața și slujirea lor de Duhul de jertfă a lui Hristos Cel nevăzut, reprezentat de episcopul văzut.

Diaconul primește din partea arhiereului semnele slujirii lui specifice, orarul și mânecuțele, în fața ușilor împărătești, după ce sunt arătate poporului de arhiereu, care declară de trei ori: „vrednic este". În prima rugăciune de hirotonie a preotului, arhiereul cere lui Hristos să-i dăruiască acestuia „acest mare dar" al preoției, iar în rugăciunea a doua, să stea fără prihană înaintea jertfelnicului, să propovăduiască Evanghelia Împărăției, să aducă daruri duhovnicești și să înnoiască poporul prin baia nașterii de a doua. Apoi, în fața poporului, arhiereul înmânează preotului Liturghierul, veșmintele care reprezintă capacitatea lui de a sluji, dar și Sfântul Trup al Domnului, pe care să-L păzească până la a doua venire a Domnului Iisus Hristos și să-L țină mereu la dispoziția credincioșilor ca leac al nemuririi. La hirotonia arhiereului se pune pe capul candidatului nu numai mâna, ci și Evanghelia, ca expresie a funcției lui învățătorești. În prima rugăciune se vorbește de „jugul Evangheliei", iar în a doua rugăciune este numit "iconom al harului". În fața poporului i se înmânează sacosul, ca semn al slujirii lui competente de preot, iar omoforul, ca semn al răspunderii lui pastorale. Mitra constituie semnul răspunderii cutremurătoare pe care arhiereul o are pentru mântuirea sufletelor, urmând să imite pe Hristos în smerenie, pildă de curăție, de dezinteresare, de blândețe de jertfire de sine. El va avea răsplată mare la judecata lui Hristos dacă își va îndeplini slujirea lui bine, iar dacă o va împlini rău, va avea osândă mare[125]. *Ceremonialul învestirii diaconului, preotului și arhiereului cu însemnele specifice slujirii lor are loc în fața poporului, fiindcă preotul reprezintă, în virtutea hirotoniei, pe Hristos înaintea comunității și comunitatea înaintea lui Dumnezeu-Tatăl, ca să susțină dialogul dintre Hristos și Biserică.*

125. *Ibidem*, p. 173.

TAINA NUNȚII

Taina Nunții este un act sfânt, de origine dumnezeiască, care împărtășește harul Sfântului Duh, prin preot, unui bărbat și unei femei care se unesc liber în căsătorie. Datorită acestui fapt, Taina Nunții sfințește legătura naturală a căsătoriei și o înalță la rangul unirii duhovnicești dintre Hristos și Biserică[126].

Locul Nunții între celelalte Taine

O primă întrebare care se naște în legătura cu această Taină este cea referitoare la locul care i se acordă în raport cu celelalte Taine, în lumina Hirotoniei. După tradiția Bisericii, Hirotonia este plasată după primele patru Taine, Botezul, Mirul, Euharistia și Pocăința, și înaintea ultimelor două, Nunta și Maslul. Răspunsul ar fi că în raport cu primele patru Taine, care pun pe om într-o relație directă cu Hristos, ultimele două Taine, și mai ales Taina Nunții, pun omul într-o relație strânsă cu un semen al său. Taina Nunții și Taina Preoției ajută credincioșii, prin harul ce li se dă, să pună în aplicarea cuvenită harurile celorlalte Taine în situația familială și socială în care trăiesc. Ambele Taine arată că persoana se realizează numai în comuniune, întrucât persoana și comuniunea sunt cei doi poli inseparabili ai existenței umane, potrivit naturii și voii lui Dumnezeu. Este adevărat că monahii reușesc să se mențină printr-un efort deosebit în afară relației de căsătorie, printr-o harismă particulară, dar aceasta explică motivul pentru care Biserica consacră intrarea în monahism prin ierurgie, și nu prin Taină. În căsătorie cei doi privesc pe Hristos privindu-se unul pe altul, iar acest "altul" reprezintă iubirea sau comuniunea[127]. *Taina Nunții are în vedere relația de comuniune responsabilă dintre bărbat și femeie.*

126. *Ibidem*, p. 176.
127. *Ibidem*, p. 177.

Căsătoria, ca legătură naturală pe viață între un bărbat şi o femeie, se întemeiază pe faptul că aceştia numai împreună alcătuiesc unitatea completă. „Nu este decât o suferință, a fi singur"[128]. Nici Dumnezeu nu este o singură Persoană, căci în acest caz n-ar fi iubire şi nici Persoană Dumnezeu cu adevărat. De aceea, nici omul n-ar fi chipul lui Dumnezeu dacă ar fi un individ însingurat. Cartea Facerii spune că Dumnezeu a făcut pe Eva pentru că a văzut că „nu este bine ca omul să fie singur" (2, 18). Dumnezeu a creat pe Eva pentru ca Adam să nu fie singur, ci, fiind doi, să se completeze reciproc, fiindcă numai fiind împreună constituie omul deplin. „Bărbat şi femeie i-a făcut pe ei şi i-a binecuvântat; şi a chemat numele lui Om (Adam), în ziua în care i-a făcut pe ei" (Facerea 5, 2). Omul este o unitate completă, deci chip al lui Dumnezeu, pentru că unitatea sa de om se realizează în dualitatea neuniformă şi complementară de bărbat şi femeie. Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat şi femeie" (Facerea 1, 27). „Vorbind de doi, Dumnezeu vorbeşte de unul singur", notează Sfântul Ioan Gură de Aur. Iar Sfântul Chiril al Alexandriei spune că prin crearea lui Adam şi a Evei, „Dumnezeu a creat coexistența"[129]. *Deosebirea complementară trupească redă şi condiționează o diferență complementară sufletească.*

Scoaterea Evei din Adam înseamnă că Eva a fost cuprinsă virtual în Adam înainte de aducerea ei distinctă la existență. Dar Eva a fost în Adam nu ca şi ceva identic cu el, ca o copie clonată a lui Adam, căci în acest caz n-ar mai fi deosebire între ei şi nici parteneri de dialog n-ar mai fi. Partenerii de dialog trebuie să aibă şi ceva în comun, dar şi ceva deosebit, mai mult însă decât deosebirea care există între doi indivizi. „Adam a fost totdeauna Adam-Eva". Se poate spune că „aceste două aspecte (masculin şi feminin) ale omului sunt în aşa măsură inseparabile în iubirea lui

128. *Ibidem*, p. 179.
129. *Ibidem*, p. 180.

Dumnezeu, încât o ființă umană, luată izolat şi considerată în sine, nu e om deplin. Nu este, aşa-zicând, decât o jumătate de om, într-o existență izolată de complementarul său"[130], care s-ar iubi numai pe sine. Cei doi se iubesc pentru că se completează şi nu sunt uniformi. Iubirea nu se naşte între două suflete care sună la fel, ci în cele care sună „armonic", spune Schiller[131]. Iubirea este un schimb de ființă şi de întregire reciprocă. Iubirea îmbogăteşte pe fiecare, pentru că primeşte şi dăruieşte la nesfârşit, pe când ura sărăceşte[132], căci nu dă şi nu primeşte nimic. Bărbatul se întregeşte prin femeie, iar prin iubire amândoi devin tari. *Pentru aceasta se dă celor care se căsătoresc harul dumnezeiesc, fiindcă căsătoria este o legătură naturală de dragoste şi ajutor reciproc, bucurie de celălalt şi răbdare a lui.*

Căsătoria ca legătură naturală şi monogamă a fost slăbită şi desfigurată de poligamie sau poliandrie în multe forme, după cădere. Bărbatul care trece de la o femeie la alta, dar şi femeia care trece de la un bărbat la altul, nu se mai realizează ca persoană, fiindcă persoana adevărată rămâne credincioasă altei persoane până la sfârşit. Trăsăturile lor personale se estompează şi devin fluide şi nedefinite. El devine mai mult un individ-specie, căci este lipsit de o adevărată şi permanentă comuniune personală, este mai mult un individ uniform al speciei decât o persoană. În el se dezvoltă mai mult pasiunea speciei dereglate de păcat decât trăsăturile unei persoane cu caractere spirituale reliefate în mod propriu. Dar cu toate că atributele naturale ale căsătoriei, unitatea şi indisolubilitatea, au fost nesocotite de oameni şi popoare, totuşi conştiința unității şi indisolubilității ei persistă printre oameni[133]. *Căsătoria a pierdut harul legat de starea primordială, dar ea n-a fost desființată în esența ei, după cum n-a fost*

130. *Ibidem*, p. 180.
131. *Ibidem*, p. 180.
132. *Ibidem*, p. 180.
133. *Ibidem*, p. 183.

desființată nici firea umană în care este înscrisă de Dumnezeu prin actul creației.

Înălțarea căsătoriei în ordinea harului de către Hristos

Mântuitorul are în vedere alterarea căsătoriei de păcat și afirmă acest lucru de la început. La întrebarea fariseilor, pentru ce Moise a permis părăsirea femeii, El a răspuns: „Fiindcă Moise, după învârtoșarea inimii voastre, v-a dat vouă voie să vă lăsați femeile voastre, dar la început n-a fost așa. Iar Eu vă zic vouă că oricine va lăsa pe femeia sa, în afară de pricină de desfrânare, și se va însura cu alta, săvârșește adulter, și cine se va însura cu cea lăsată săvârșește adulter" (Matei 19, 8-9). Dar pentru că nu a fost astfel la început, Mântuitorul restabilește indisolubilitatea căsătoriei. Adresându-se ascultătorilor Săi, El le spune: „Oare n-ați citit că Cel ce i-a făcut de la început, bărbat și femeie i-a făcut?" Și adaugă: „Pentru aceasta va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup. Așa încât nu mai sunt doi, ci un trup. Deci, ce a împreunat Dumnezeu omul să nu despartă" (Matei 19, 4-6). Hristos întărește astfel din nou legătura căsătoriei dintre bărbat și femeie și o înalță din ordinea naturii în ordinea harului, învăluind-o, prin participarea sa la nunta de la Cana, în ambianța harică a prezenței Sale personale. Săvârșind acolo cea dintâi minune, prin puterea Sa mai presus de fire, și dând celor ce se căsătoreau să bea din vinul iubirii entuziaste, Mântuitorul vrea să arate că începe înălțarea vieții omenești în ordinea harului prin întărirea și înălțarea căsătoriei[134]. *Taina Nunții își are temeiul în voința Mântuitorului, Care a restabilit monogamia și a conferit căsătoriei dimensiunea spirituală a harului dumnezeiesc.*

Cu toate că recunoaște marea importanță a căsătoriei, creștinismul rămâne totuși realist. El nu disprețuiește unirea trupească

134. *Ibidem*, p. 184.

dintre bărbat și femeie. Rugăciunile de la cununie nu evită să vorbească despre ea. Dar socotește că numai în căsătorie ea devine un mijloc de unire sufletească completă, sau o adâncește tot mai mult pe aceasta. Urmând Apostolului Pavel (I Corinteni 7, 1, 2, 9), creștinismul autentic cunoaște numai două atitudini juste față de pofta trupească: sau înfrânarea totală de la ea în afara căsătoriei, sau folosirea ei ca mijloc de unire sufletească și înaintare în ea. Aceasta este neprihănirea patului de care vorbesc rugăciunile la cununie, sau castitatea conjugală. Biserica atribuie și căsătoriei o castitate, fiindcă ea constituie, ca și castitatea monahală, o eliberare a spiritului. Pentru amândouă se cere o luptă spirituală. Satisfăcută în afara căsătoriei, pofta trupească îl robește pe bărbat în așa măsură, încât nu mai vede în femeie decât un instrument al satisfacerii plăcerii și viceversa. Aceasta se poate întâmpla însă și în căsătorie, dar numai unde cei doi nu fac efortul de a transfigura și spiritualiza unirea trupească prin unirea sufletească[135]. *Marea cinste acordată de Biserica Ortodoxă Tainei Nunții rezultă din împletirea unirii trupești cu cea sufletească, ca mijloc de transfigurare a căsătoriei.*

Căsătoria trebuie înțeleasă înainte de toate ca un mijloc care face ca legătura dintre bărbat și femeie să fie cu adevărat o legătură completă, după chipul comuniunii supreme a Sfintei Treimi. Desigur, căsătoria mai este și un remediu de împlinire cuviincioasă a poftei trupești și mijloc al nașterii de prunci, acest fapt contribuind în mod esențial la sporirea comuniunii dintre bărbat și femeie în cadrul căsătoriei. Sfântul Ioan Gură de Aur spune că: „Sunt două motive pentru care a fost instituită căsătoria: pentru a face pe om să se mulțumească cu o singură femeie și pentru a face copii. Dar motivul principal este cel dintâi... Cât despre procreare, căsătoria nu duce neapărat la ea... Dovadă sunt multele căsnicii lipsite de urmași. Iată de ce prima rațiune a căsătoriei este să pună în rânduială unirea trupească, mai ales acum când

135. *Ibidem*, p. 189, 190.

neamul omenesc a umplut tot pământul". Dar acelaşi Părinte nu pierde prilejul să arate că una este să lipsească pruncii fără vina soţilor, din motive de sterilitate biologică, şi alta este să lipsească pruncii din vina soţilor, fiindcă n-au vrut să aibă copii[136]. Copiii născuţi şi crescuţi de părinţii lor sporesc în mod esenţial comuniunea dintre soţi datorită responsabilităţii comune. Fără copii, familia este săracă spiritual, iar soţii devin o unitate egoistă, mult mai accentuată chiar decât egoismul unuia singur. Prin copii, soţii depăşesc acest egoism deschizându-se spre alţii. Prin copii, familia se deschide spre Biserică şi societate, fiindcă are nevoie de toate acestea pentru creşterea copiilor şi pentru educaţia şi încadrarea lor în societate. Societatea, ca şi Biserica, este formată din unităţi duale, nu din atomi[137]. Familia promovează coeziunea socială şi bisericească, nu indivizii. *Celula familiei se află într-o comunicare cu celelalte celule bisericeşti sau sociale, prin sângele comun al copiilor lor.*

Naşterea şi creşterea de prunci, slujirea Bisericii şi a societăţii înseamnă o cruce, iar aceasta se vede în cântarea închinată muceniciior ce se rosteşte la slujba cununiei. O căsătorie care nu-şi răstigneşte statornic lăcomia şi autosuficienţa proprie şi nu se depăşeşte pe sine prin această năzuinţă nu este familie creştină. După învăţătura creştină, păcatul propriu al familiei de astăzi nu este divorţul sau lipsa de „acomodare", sau „sălbăticia spirituală", ci autoadorarea familiei, refuzul de a vedea familia ca orientată spre Împărăţia lui Dumnezeu[138]. Dar nu este mai puţin adevărat că în societatea secularizată de astăzi există numeroase fenomene care reprezintă o adevărata ameninţare la adresa familiei creştine. Din rândul acestor fenomene amintim: senzualitatea debordantă, care determină adesea soţii să-şi satisfacă sexualitatea în afara căsătoriei; violenţa din cadrul familiei, care

136. *Ibidem*, p. 130.
137. *Ibidem*, p. 193.
138. *Ibidem*, p. 194.

constituie un exemplu detestabil pentru copii şi care pe mulţi îi mutilează sufleteşte şi trupeşte; sărăcia multora, care obligă numeroase femei să-şi abandoneze copiii în maternităţi, sporind astfel numărul copiilor străzii, şi multe altele. Toate aceste ameninţări la adresa familiei pot fi combătute prin înţelegerea dimensiunii spirituale a familiei la care a fost înălţată de Hristos. Dar pentru aceasta este nevoie de catehizarea celor care se pregătesc să-şi întemeieze o familie. Ei nu au nevoie numai de condiţii materiale pentru existenţa lor, ci şi de educaţie creştină, care să sporească responsabilitatea lor în cadrul familiei faţă de Hristos. Dacă Hristos este Cel care săvârşeşte Taina căsătoriei, atunci El este şi Cel care-i uneşte pe cei doi în Sine şi ca atare rămâne permanent în unire cu ei. *Acolo unde rămâne Hristos, se consolidează familia, iar acolo unde familia uită de Hristos, slăbeşte unitatea ei.*

Unitatea indisolubilă a căsătoriei nu e numai o unitate organică, fiziologică, ci şi o unitate prin iubire. Pentru aceasta ea primeşte în Biserică un har, care trebuie dezvoltat de bărbat şi femeie în cadrul propriei lor căsătorii. Indisolubilitatea căsătoriei implicată în fire şi refăcută prin har este şi opera voinţei celor doi. Bărbatul şi femeia pot păstra indisolubilitatea căsătoriei prin voinţa lor proprie, dar o pot şi infirma prin adulter. Biserica Ortodoxă nu divorţează pe cei căsătoriţi decât în cazul în care unul dintre ei a rupt unitatea iubirii dintre ei prin adulter şi nu cunună pe cineva mai mult de trei ori. Pentru a doua căsătorie impune pocăinţă şi o oprire de la Sfânta Împărtăşanie pe timp de doi ani, iar pentru a treia, pe timp de cinci ani. În rugăciunile de la cea de a treia cununie se cere iertare pentru păcatele celor ce se cunună: „Stăpâne Doamne Dumnezeule... iartă fărădelegile robilor Tăi, chemându-i pe dânşii la pocăinţă". Când unul dintre soţi a decedat, celălalt e admis la căsătorie fără divorţ bisericesc, întrucât în această situaţie căsătoria e considerată ca stinsă (Romani 7, 2). *Din cauză că ordinea naturală a căsătoriei este indisolubil legată de cea spirituală, a iubirii, în lumina Logosului întrupat,*

Biserica Ortodoxă admite divorțul și cea de a treia cununie numai atunci când încetează iubirea din cauza infidelității conjugale[139].

Aspectele constitutive ale Tainei și semnificația lor spirituală

Săvârșitorul Tainei în Biserica Ortodoxă este preotul, pentru că prin el vine Hristos însuși, în chip nevăzut, în fața celor ce se căsătoresc, pentru a pecetlui legătura naturală pe care o realizează prin consimțire mutuală și care îi menține uniți în El ca celulă a Bisericii, umplută de harul Lui. A considera căsătoria încheiată numai prin consimțământul soților, ca în catolicism, unde preotul are doar rolul de martor, înseamnă a o vedea numai la nivelul ei de legătură naturală. Încă din secolul al II-lea Sfântul Ignatie Teoforul, în Epistola sa către Policarp, spunea: „Cei ce se căsătoresc să nu împlinească legătura lor decât cu aprobarea episcopului". Binecuvântarea căsătoriei prin preot e atestată de canonul al 7-lea de la Neocezareea[140]. *Preotul este săvârșitorul acestei Taine, iar nu un simplu martor, întrucât căsătoria nu se face pe baze naturale, lipsite de har, ci în virtutea legăturii indisolubile dintre har și natură, în lumina Logosului creator și mântuitor*

Primitorii Tainei sunt doi credincioși ai Bisericii, de sex diferit, necăsătoriți, dintre care nici unul nu a fost căsătorit bisericește mai mult de trei ori și care nu au între ei o rudenie mai apropiată de gradul cinci. Căsătoriile mixte între ortodocși și eterodocși sunt admise cu condiția ca pruncii să fie crescuți în credința ortodoxă, iar Taina să se săvârșească în ritul ortodox[141]. Cât privește căsătoria diaconilor și preoților, ea nu este admisă după hirotonia lor, iar la treapta arhieriei nu este admis cel ce a fost căsătorit vreodată, afară de cazul în care soția a decedat sau s-a retras în monahism. Este adevărat că Noul Testament vorbește și despre episcopi căsătoriți, dar sinodul al VI-lea ecumenic a hotărât, spre folosul Bisericii, ca arhiereul să nu fie căsătorit. *Biserica Ortodoxă acceptă căsătoria preotului sau diaconului pe temeiul Noului Testament, dar și unul și altul trebuie să rămână bărbați ai unei singure femei.*

139. *Ibidem*, p. 184.
140. *Ibidem*, p. 195.
141. *Ibidem*, p. 195.

Săvârșirea Tainei începe cu ceremonia logodnei, care consfințește făgăduința pe care și-o dau viitorii soți de a se uni în căsătorie. Uneori ea se oficiază separat, înainte de cununie, pentru ca cei doi tineri să aibă timp să se pregătească pentru cununie, însă astăzi logodna se săvârșește cel mai adesea împreună cu cununia. Logodna se săvârșește prin schimbarea inelelor între viitorii soți, după ce preotul i-a însemnat cu ele în semnul crucii, ca să arate atât egalitatea dintre ei, cât și puterea spirituală a crucii de a-i menține în unitate. Preotul rostește formula consacrată a logodnei pentru fiecare dintre ei, însemnându-i cu inelele pe frunte și pronunțând numele lor, ca să arate că logodna se săvârșește în numele Sfintei Treimi, și că ea angajează pe viitorii soți pentru o legătură care trebuie să dureze toată viața. Încă de la începutul rânduielii logodnei bărbatul și femeia, sau nunii în numele lor, țin câte o lumânare aprinsă, arătând că vor umbla în lumina lui Hristos și a voii Lui, făcând prin aceasta din căsătoria lor o legătură plină de sens superior[142]. *Logodna dă expresie angajamentului permanent al viitorilor soți în vederea căsătoriei.*

Dacă logodna începe cu „Binecuvântat este Dumnezeul nostru...", ca o ierurgie, cununia începe cu „Binecuvântată este Împărăția Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh...", ca la orice altă Taină prin care se conferă harul, căci de-abia acum încep obligațiile conviețuirii în unitatea iubirii, pe care o reprezintă familia. În prima rugăciune preotul cere lui Hristos să dea celor ce se cunună viață pașnică, lungime de zile, dragoste unul față de altul, păzirea neîntinată a patului și milostivire față de cei lipsiți. În a doua rugăciune se spune că Dumnezeu a creat pe om ca „împărat

142. *Ibidem*, p. 196.

al zidirii", ca bărbatul să fie un trup nedespărțit de femeia sa - aici făcându-se aluzie la crucea pe care trebuie să o poarte mirii -, ca să-i unească în gând și trup și să le dăruiască prunci buni. Actul central al cununiei constă în așezarea cununiilor pe capul soților, cu formula cunoscută, ca să se arate că mărirea fiecăruia stă în iubirea dintre ei. Iar înconjurarea mesei din mijlocul bisericii de trei ori de către miri semnifică drumul vieții conjugale, care se plasează pe axa eternității[143]. *Prin Taina Cununiei, unirea trupească dintre bărbat și femeie se schimbă dintr-un act de concupiscență păcătoasă, în afara căsătoriei, într-un act voit de Dumnezeu și binecuvântat de El.*

TAINA SFÂNTULUI MASLU

Una dintre cauzele principale ale deprimării și descurajării omului este boala. De multe ori deprimările sau boala nu pot fi învinse cu mijloace omenești, ci cu ajutorul pe care îl primești de la Dumnezeu, cum ne-a arătat Mântuitorul Hristos, Care vindeca boala și neputința din popor. Taina Sfântului Maslu își are originea, prin Apostoli, de la Hristos însuși, cum ne arată Epistola Sfântului Iacob: „De este cineva bolnav, să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn în numele Domnului. Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și-l va ridica Domnul, iar de va fi făcut păcate, se vor ierta lui"(5, 15). În Taina Maslului se împărtășește credinciosului bolnav harul tămăduirii sau ușurarea durerii trupești, al întăririi sufletești și al iertării păcatelor nemărturisite în Taina Spovedaniei, prin ungerea cu untdelemn sfințit și rugăciunea preoților[144]. *Taina Maslului este de origine apostolică.*

143. *Ibidem*, p. 200.
144. *Ibidem*, p. 202.

Uneori harul lui Dumnezeu lucrează mai mult sau mai puțin direct asupra trupului, pentru vindecarea lui, deși chiar și în acest caz se produce întărirea sufletească și iertarea păcatelor celui bolnav. Alteori, vindecarea se produce mai mult prin întărirea puterilor sufletești, dar prin harul acestei Taine se are în vedere, în mod principal, vindecarea trupului[145]. În rugăciunea celui de-al doilea „Apostol" din rânduiala acestei Taine, se cere lui Hristos însănătoșirea bolnavului, pe temeiul întrupării Sale, ca să se pună în evidență voința Sa de a mântui și trupul și de a-l înălța în Împărăția lui Dumnezeu. În cuprinsul aceleiași rugăciuni preotul se adresează lui Hristos, zicând: „Caută dintru înălțimea Ta cea sfântă, mântuindu-ne pe noi păcătoșii și nevrednicii robii Tăi, cu darul Sfântului Duh, în ceasul acesta, și-L sălășluiește pe dânsul întru robul Tău (N)". Duhul Sfânt, de care ne vorbește Sfântul Pavel în I Corinteni 6, 19; 3, 16-17, este închipuit și comunicat prin untdelemnul sfințit de preoți, cu care se unge trupul celui bolnav. Mădularele trupului sunt unse de șapte ori în semnul crucii, după citirea a șapte pericope evanghelice și a șapte rugăciuni, ca simbol al darurilor lui Dumnezeu și al odihnei veșnice[146]. Astfel, *Taina Maslului este prin excelență Taină rânduită pentru însănătoșirea trupului.*

Existența omului este nespus de complexă și este cu neputință ca trupul să fie separat de suflet. Cu toate că Taina Masului are în vedere trupul, în primul rând, harul lucrează și asupra sufletului, fiindcă lucrarea harului asupra sufletului se extinde și asupra trupului. În rugăciunile Maslului preotul cere de la Hristos tămăduirea de patimi, eliberarea simțurilor de înrâuririle rele și alungarea vrăjmașului, pentru ca bolnavul devenit sănătos trupește și sufletește să poată trăi o viață curată și închinată slujirii lui Dumnezeu. Insistența cu care se cere, mai mult decât în Taina Pocăinței, tămăduirea bolnavului de patimile sufletești o

145. *Ibidem*, p. 203.
146. *Ibidem*, p. 204.

dată cu tămăduirea trupului, arată că patimile sunt rădăcinile păcatelor la care se referă Taina Maslului. Pe cât de imposibil este să se separe trupul de suflet, tot atât de greu este să se separe omul de influența forțelor rele nevăzute[147]. *Prin ungerea sensibilă cu untdelemn, prin care lucrează puterea nevăzută a Sfântului Duh, Taina Masului arată, în al doilea rând, că vindecarea se acordă omului întreg, suflet și trup, ca să trăiască în sănătate și curăție.*

Taina Maslului caută să vindece pe cel bolnav prin restaurarea comuniunii lui cu Dumnezeu și cu semenii, prin preot. De aceea în Taina Maslului este importantă credința bolnavului, care se căiește și cere iertare de la Dumnezeu pentru păcatele lui, după cum este importantă prezența la această slujbă a credincioșilor, care se roagă împreună cu preoții, și tot atât de important este faptul că la săvârșirea Maslului iau parte mai mulți preoți (de la doi la șapte). Prin aceasta se arată voința Bisericii de a-și pune în mișcare forțele, prin comuniunea în rugăciune și dragoste, ca să tămăduiască pe unul dintre mădularele ei de suferința în care se află. Această comuniune îi dă omului putere nu numai prin ce are ea omenesc, ci prin faptul că toți cei ce vin și intră în comuniune cu semenul lor bolnav vin în comuniune cu Hristos, Care a vindecat oameni pentru propria lor credință sau pentru credința altora și a spus că unde sunt doi sau trei adunați în numele Lui, prin credință și dragoste reciprocă, este și El în mijlocul lor[148]. *Taina Maslului vindecă suferința celor bolnavi prin adâncirea comuniunii lor cu Hristos și cu Biserica.*

147. *Ibidem*, p. 204.
148. *Ibidem*, p. 208.

ESHATOLOGIA PARTICULARĂ

Sensul vieții și al morții

Prin moarte înțelegem sfârșitul vieții pământești datorită despărțirii sufletului de trup. Această despărțire se produce din cauza slăbirii și morții celulelor corpului în urma unei boli, a vieții înaintate, ori din cauza unui accident, care distruge violent funcția celulelor și locul lor din corp. Despărțirea sufletului de trup îl lipsește pe acesta de suportul lui material și pune capăt existenței pământești a omului[1]. Omul știe că viața lui sfârșește prin moarte, mai devreme sau mai târziu, dar nu cunoaște moartea din experiență proprie, ci din experiența altora. El cunoaște moartea din afară, fiindcă o vede la alții, dar nu cunoaște moartea în sine, din interiorul său, și de aceea nu se poate da un răspuns definitiv și mulțumitor pentru toți cu privire la problema morții[2]. Moartea constituie evenimentul cel mai profund și mai tulburător al vieții, care ridică în mintea omului problema sensului vieții, fiindcă o viață care se încheie cu moarte nu poate fi decât o viață absurdă și lipsită de sens. Moartea este granița la care ne apare Domnul vieții, Creatorul, Cel care este singur nemuritor (Timotei 6, 16)[3]. Răspunsurile pe care omul a încercat să le dea cât privește moartea au fost neconcludente. Unii au găsit de cuviință să desconsidere trupul, considerând că adevărata viață a spiritului ar începe numai după moarte, fie printr-o revărsare a sufletului într-o existență impersonală și panteistă, fie printr-o viață personală trăită în jurul lui Dumnezeu, Care nu Se confundă cu natura. Alții socotesc că moartea este un fenomen bio-

1. N. Chițescu, I. Todoran, I. Petreuță, *op. cit.*, vol. II, p. 930.
2. *Ibidem*, p. 930.
3. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. III, p. 216.

logic, prin care forţele vitale concentrate într-un organism reintră în circuitul naturii pentru a se concentra în alte organisme[4]. În fine, omul modern caută să se elibereze de gândul morţii şi să acopere realitatea ei prin subterfugii, nemaipurtând doliu şi ducându-l pe cel decedat la crematoriu sau la cimitir cât mai discret posibil. Cu toate că moartea pare să constituie pentru el un fenomen natural - cel puţin aşa gândeşte -, totuşi în prezenţa ei este cuprins de o mare spaimă, iar aceasta pentru că moartea rămâne un fenomen extrem de important şi tulburător pentru om[5]. Toate încercările lui de a găsi un răspuns la problema morţii rămân neconcludente, fiindcă omul nu se poate ridica deasupra morţii. *Cel care S-a ridicat deasupra vieţii şi morţii a fost Hristos şi numai El poate da un răspuns definitiv acestei probleme şi sensului ei.*

Hristos a arătat că principala cauză a morţii noastre fizice, ca despărţire a sufletului de trup, este rezultatul ruperii omului din comuniunea cu Dumnezeu. Atâta vreme cât omul, ca fiinţă creată şi muritoare, a rămas în comuniune cu Dumnezeu, Cel necreat şi nemuritor, a sorbit din El puterea divină, care l-a ferit de stricăciune şi de moarte. Din momentul în care omul a ieşit din comuniunea cu Dumnezeu, prin neascultare, a pierdut puterea dumnezeiască, prin care putea deveni nemuritor, şi a căzut în stricăciune şi moarte fizică. Dumnezeu n-a lăsat pe om să piară, fiindcă este făptura Sa, ci a trimis pe Fiul Său, din iubire faţă de lume, ca să-l izbăvească din moarte[6]. Hristos nu ne-a descoperit numai cauza morţii noastre, ci a refăcut comuniunea noastră cu Dumnezeu prin faptele Sale mântuitoare, dând dovadă de ascultare până la moarte şi încă moarte pe cruce. Datorită ascultării Lui, care s-a încununat cu moartea fizică, Hristos a schimbat radical sensul morţii, fiindcă moartea, ca rezultat al neascultării şi

4. *Ibidem*, p. 217.
5. *Ibidem*, p. 218.
6. *Ibidem*, p. 219.

necomuniunii noastre cu Dumnezeu, a devenit prin ascultarea Lui moarte spre comuniune de viaţă veşnică cu Dumnezeu[7]. „Când realitatea umană a lui Hristos a fost sădită în moarte, direct în inima lumii, în cel mai profund strat al universului, în acel moment Hristos, în umanitatea Sa corporală, a devenit adevăratul fundament ontologic al unui nou plan de mântuire a lumii, care îmbrăţişa neamul omenesc... La moartea lui Hristos lumea a intrat într-o primăvară cosmică al cărui seceriş va fi refacerea universului nostru în noutatea şi strălucirea de la sfârşitul timpului"[8]. Moartea lui Hristos reprezintă evenimentul decisiv prin care viaţa lui Dumnezeu şi slava Lui au venit definitiv în lume. Dacă ne este dat harul să murim cu El spre comuniunea de viaţă veşnică cu Dumnezeu, atunci întâmplarea zilnică şi banală pe care o numim moartea omului este ridicată între tainele lui Dumnezeu. *Hristos a schimbat esenţial sensul morţii, fiindcă moartea nu mai înseamnă coborârea omului în nefiinţă, ci înălţarea lui la izvoarele vieţii veşnice.*

Omul se pregăteşte în cursul întregii vieţi să se mântuiască prin sporirea şi întărirea comuniunii lui cu Hristos, pentru ca moartea să fie trecerea lui la plenitudinea comuniunii cu Dumnezeu şi cu semenii. Moartea este pragul peste care trebuie să trecem ca să intrăm în sensul deplin al existenţei. Prin moartea lui Hristos Cel răstignit, moartea şi-a schimbat nu numai rostul ei în sine, ci şi în experienţa celor ce o trăiesc, descoperindu-se ca poartă către viaţa cea netrecătoare[9]. Celor ce cred în Hristos nu li s-a deschis numai calea eternităţii, ci au primit şi puterea dumnezeiască de a parcurge împreună cu El calea care duce la viaţa veşnică. Prin Botez primim din Hristos putere pentru moartea tainică cu El, ca să putem înainta spre învierea cu El: „Aşa şi voi, socotiţi-vă că sunteţi morţi păcatului, dar vii în Dumnezeu, în

7. *Ibidem*, p. 220.
8. L. Mascal, *Théologie de l'Avenir*, Desclée de Brouwer, Paris, 1970, p. 86.
9. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit*, p. 228.

Hristos Iisus, Domnul nostru" (Romani 6, 11). Hristos ne dă puterea să trăim moartea tainică cu El, moartea egoismului, ca predare lui Dumnezeu, într-o continuă dezvoltare, pentru ca în momentul culminat al morții depline despărțirea sufletului de trup să coincidă cu intrarea culminantă în plenitudinea vieții. „Noi totdeauna purtăm în trup moartea lui Iisus, ca și viața Lui să se arate în trupurile noastre" (II Corinteni 4, 10). Strigătul lui Hristos de pe Cruce: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu pentru ce M-ai părăsit?", își are iconomia sa în pregătirea noastră pentru acceptarea morții ca poartă spre învierea fericită cu El. Prin acest strigăt Iisus ne arată că, din dorința de a Se uni ca om deplin cu Tatăl, acceptă și durerile morții, ca noi să învățăm să acceptăm, din iubire față de Hristos, această ultimă durere a vieții noastre pământești. "Nici viața și nici moartea să nu ne despartă pe noi de viața lui Hristos"[10]. *Prin Crucea dătătoare de viață, viața își află împlinirea prin moartea cu Hristos.*

Nemurirea sufletului

Prin despărțirea sufletului de trup, în urma morții fizice, acesta merge la Dumnezeu, iar trupul se întoarce în pământul din care a fost zidit. În doctrina mai veche se vorbea despre nemurirea sufletului pe temeiul indestructibilității lui, ca substanță simplă și spirituală. Dar aceasta era mai curând o învățătură de natură filosofică, care s-a inspirat din panteismul substanțialismului aristotelic, decât una teologică, fiindcă sufletul, oricât de simplu ar fi el ca substanță, rămâne în cele din urmă tot creat și nu poate fi nemuritor prin el însuși. Teologia este datoare să arate că sufletul nu este nemuritor datorită calităților lui substanțiale, ci că sufletul este nemuritor prin voința lui Dumnezeu, Care îl menține în existență din iubire, iar prin aceasta să rămână mereu dependent de El[11]. Astfel, Sfântul Apostol Pavel spune: „Căci

10. *Ibidem*, p. 223.
11. *Ibidem*, p. 233.

știm că dacă acest cort, locuința noastră pământească, se va strica, avem zidire de la Dumnezeu, casă nefăcută de mână, veșnică, în ceruri. Căci de aceea și suspinăm în acest trup, dorind să ne îmbrăcăm cu locuința noastră cea din cer, dacă totuși vom fi găsiți înveșmântați, iar nu goi" (II Corinteni 5, 1-2). Aceste cuvinte ale Apostolului arată că sufletul a fost creat pentru viața veșnică, ca să se poată sălășlui în Lumină, Care este Hristos, sau pentru ca Hristos să locuiască în el. Dar chiar dacă rămâne gol de Hristos, sufletul tot va exista în veci, ca să cunoască marea vrednicie pentru care a fost zidit de Dumnezeu, dar să rămână într-un veșnic regret pentru lipsirea de ea și pentru despărțirea de Dumnezeu[12]. Conceperea nemuririi substanțiale a sufletului prin el însuși are drept consecință tendința de a conferi mai multă importanță judecății particulare decât celei generale. *Sufletul este nemuritor prin voința lui Dumnezeu, ca să se bucure veșnic de comuniunea lui cu Dumnezeu, sau să regrete despărțirea de Creatorul lui din pricina propriei Sale libertăți.* Sunt unii teologi care socotesc că sufletul se distruge împreună cu trupul, pentru ca astfel Dumnezeu să apară ca Acela Care este singur capabil să-l aducă din nou la viață împreună cu trupul la învierea de obște. La baza acestei concepții se află convingerea că păcatul n-ar fi distrus numai trupul, ci și chipul lui Dumnezeu din om, depășindu-se astfel chiar și pesimismul platonic, care se limita doar la trup[13]. Este greu de conceput că Dumnezeu întrerupe orice relație cu o persoană pe care a adus-o la existență. Dacă iubirea lui Dumnezeu e neîntreruptă, neîntreruptă trebuie să fie și existența persoanei față de care se îndreaptă ea. Dumnezeu ține sufletul omului în existență și după moarte, ca să arate că iubirea Lui rămâne în veci chiar și față de cei ce nu vor răspunde în veci iubirii Lui[14]. Sfânta Scriptură afirmă categoric existența și

12. *Ibidem*, p. 234.
13. *Ibidem*, p. 235.
14. *Ibidem*, p. 242.

lucrarea sufletului după moarte. Iată câteva exemple: „Avem încredere şi voim mai bine să plecăm din trup şi să petrecem la Domnul" (II Corinteni 5, 8). Iar Ecclesiastul cugetă: „Şi ca pulberea să se întoarcă în pământ cum a fost, iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu, Care l-a dat" (Eccl. 12, 7). Apoi, din pilda cu bogatul cel nemilostiv şi săracul Lazăr aflăm că cei doi vieţuiesc cu sufletul după moarte, înainte de învierea cea de obşte a trupurilor. Iar din Apocalipsă luăm cunoştinţă de cei 24 de bătrâni care se închină Mielului (7, 9), de mulţimea ce stă înaintea tronului Mielului (1, 1-14), de cei ce locuiesc în cer (13, 6; 14, 3: 14, 13; 15, 2), sau de sufletele celor junghiaţi pentru cuvântul lui Dumnezeu, ce stau sub jertfelnicul din cer (6, 9). Orice persoană este o realitate unică, un semn unic al gândirii creatoare a lui Dumnezeu şi rămâne ca o mărturie unică a acestei gândiri, ca o formă unică a revelaţiei Lui. Dumnezeu nu poate uita nici o persoană, şi dacă nu o uită, înseamnă că o ţine în existenţă. Prin faţa omenească ce a dat-o Fiului Său, Dumnezeu a afirmat valoarea veşnică a tuturor feţelor omeneşti. Fără să se anuleze libertatea oamenilor ca persoane, ei rămân într-o legătură variată cu Hristos. În Hristos, Dumnezeu Şi-a legat existenţa Sa de omenire şi existenţa omenirii de Hristos[15]. Consecinţa gândirii că sufletul piere o dată cu trupul provine din tendinţa de a face abstracţie de judecata particulară în favoarea celei generale. Această tendinţă, la rândul ei, îşi are explicaţia în autonomia lumii văzute, care face abstracţie de raţionalitatea creaţiei, dată în Logosul Tatălui. *Teza distrugerii persoanelor de către Dumnezeu relativizează valoarea creaţiei, întruparea lui Dumnezeu şi tot planul mântuirii.*

Importanţa judecăţii particulare

Cu toate că judecata particulară are temei în Sfânta Scriptură (II Corinteni 5, 10; Evrei 9, 27; Filimon 1, 23, pentru judecata

15. *Ibidem*, p. 243.

particulară, şi Matei 24, 31-46, pentru judecata universală) şi este comună marilor Biserici creştine, s-a încercat totuşi să se submineze importanţa judecăţii particulare prin teoria reîncarnării sau a metempsihozei, susţinută de antroposofi şi de spiritişti, dar şi prin argumentul teoretic că judecata divină nu s-ar putea concilia cu bunătatea lui Dumnezeu[16]. Prima teorie pretinde că eternitatea ar fi o succesiune indefinită de existenţe fericite sau nefericite pentru oameni, ei fiind etern liberi de a duce o viaţă bună sau rea. Cea de a doua consideră că la sfârşit toate sufletele vor ajunge la fel de fericite, căci până la urmă răul va lua sfârşit. La o analiză mai atentă se vede că aceste teorii au caracter impersonal şi substanţialist şi distrug responsabilitatea omului şi a vieţii pământeşti înaintea unui Dumnezeu personal, pentru trei motive principale. Mai întâi, aceste teorii fac abstracţie de ideea de creaţie, afirmând că lumea sensibilă sau inteligibilă există din eternitate, fără început şi fără sfârşit, şi astfel dispare orice diferenţă dintre timp şi eternitate, iar orice faptă istorică îşi pierde importanţa ei unică. Pe această cale se distruge sensul existenţei umane care tinde spre înveşnicirea trupului şi a sufletului, ele fiind silite să peregrineze fără încetare prin tot felul de trupuri, prin reîncarnare[17]. În al doilea rând, se face abstracţie de ontologia biblică, care consideră că fiinţa lumii este bună, fiindcă răul ţine de voinţa omului, şi se cade în dualismul ontologic, unde binele şi răul fac parte în mod egal din fiinţa lumii. Din această cauză omul nu mai poate învinge răul şi apare ca scutit de orice responsabilitate înaintea lui Dumnezeu[18]. În al treilea rând, teoriile în cauză vorbesc de o evoluţie veşnică şi deterministă spre un bine universal tot mai înalt, în care Dumnezeu nu mai poate interveni. Pe această cale se distruge libertatea şi identitatea personală a omului, ca şi existenţa unui Dumnezeu personal, drept

16. *Ibidem*, p. 274.
17. *Ibidem*, p. 280.
18. *Ibidem*, p. 279.

şi iubitor, care stau la baza moralei creştine. Judecata lui Dumnezeu, înţeleasă în lumina comuniunii, constituie cel mai bun răspuns ce se poate da acestor teorii care dezarmează omul în faţa forţelor răului. Această judecată, prin care unii vor avea parte de fericire veşnică, iar alţii de nefericire veşnică, înseamnă că Dumnezeu numai constată cu regret că unele persoane nu acceptă această comuniune, şi prin aceasta rămân în nefericire prin însăşi libertatea lor. Nu Dumnezeu condamnă pe om la iad, ci omul ajunge în iad fiindcă refuză comuniunea cu Dumnezeu. Numai astfel dreptatea cu iubirea se pot concilia, cât priveşte iadul[19]. *Judecata particulară îşi dobândeşte caracterul duhovnicesc atunci când nu este înţeleasă ca sancţiune exterioară, ci ca rezultatul comuniunii între om şi Dumnezeu.*

Autorul judecăţii

Autorul judecăţii particulare este acelaşi ca şi al judecăţii universale, adică Hristos, Care a spus că: „Tatăl nu judecă pe nimeni, căci toată judecata a dat-o Fiului"(Ioan 5, 22). Hristos este autorul judecăţii particulare. Dar aceasta nu înseamnă că El rosteşte sentinţe zdrobitoare, în conformitate cu prevederile unei legi impersonale, ci în sensul că din El se revarsă viaţa şi fericirea comuniunii depline cu Dumnezeu peste cei ce au vieţuit după pilda Lui şi s-au asemănat cu El; iar cei ce nu L-au urmat vor fi lipsiţi de bucuria comuniunii cu El, cunoscând suferinţa şi chinurile pierderii ei[20]. Aceasta arată că Hristos nu ia din afara Lui normele judecăţii, ci din El însuşi, din umanitatea desăvârşită realizată de El. Această judecată o face din umanitatea Lui desăvârşită, înrădăcinată în Absolutul divin, pârghia fermă a înaintării spre adevărata desăvârşire în umanitate[21]. Prin asumarea şi ridicarea umanităţii noastre la calitatea ei exemplară,

19. *Ibidem*, p. 281.
20. Teognost, *Filocalia*, vol. I, Sibiu, 1948, p. 260-261.
21. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit*, p. 289.

prin actele Lui mântuitoare şi prin sălăşluirea Lui în cei ce cred în El, Hristos ne-a dat puterea de a muri faţă de omul vechi şi de a deveni vii prin virtuţi, ca să ajungem la culmea umană la care S-a ridicat El însuşi. De aceea, Hristos nu este numai Judecătorul, ci şi Cel care încununează şi răsplăteşte pe cei care s-au străduit să se ridice spre nivelul Lui de om, împlinindu-i din umanitatea Sa îndumnezeită. Judecata lui Hristos constituie o încununare pe vecie cu mărirea Lui a celor ce au lucrat împreună cu puterea Lui pe calea asemănării cu El şi lipsirea de cununi a celor care nu L-au primit, rămânând prizonierii propriului lor egoism[22]. Fără o asemenea judecată, generaţiile de oameni sunt destinate să se prăbuşească definitiv în neant, sau să evolueze prin căderi şi ridicări, care, prin monotonia lor, nu sunt departe de iad. În afară de judecata lui Hristos nu este decât iadul, fiindcă numai judecata Lui dă prilejul celor ce o primesc să scape de nefiinţă şi de iad. Noi nu putem trăi fără a ne şti în legătură cu un criteriu absolut, care nu e decât Persoana supremă a lui Dumnezeu devenit om[23]. „Pentru aceea, şi Dumnezeu L-a preaînălţat pe El şi I-a dăruit Lui nume care este mai presus de orice nume - spune Apostolul Pavel -, ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cereşti şi al celor pământeşti şi al celor de dedesubt, şi toată limba să mărturisească că Domn este Iisus Hristos, întru mărirea lui Dumnezeu Tatăl" (Filipeni 2, 9-11). *Criteriul după care se pecetluieşte soarta oamenilor este umanitatea desăvârşită şi eternizată a lui Iisus Hristos ca Dumnezeu şi om desăvârşit.*

Martorii judecăţii lui Hristos

Primul martor al judecăţii lui Hristos este însăşi conştiinţa omului judecat. Conştiinţa îl sancţionează pe om încă din timpul vieţii lui pământeşti pentru faptele săvârşite de el împotriva ei.

22. *Ibidem*, p. 289.
23. *Ibidem*, p. 293.

Nicicând nu se află omul pus față în față cu conștiința lui ca la judecata lui Hristos. Pentru faptele contrare ei, conștiința îl chinuie și îl osândește pe om încă din timpul vieții pământești. Dar în momentul morții toate faptele ies la iveală, încât omul recunoaște el însuși că nu s-a făcut vrednic de comuniune. Atunci el va spune: „O, Dumnezeule, adevărate sunt faptele Tale și dreaptă este judecata Ta. Am fost chemat și n-am răspuns; învățat am fost și n-am ascultat; mustrat am fost și am râs". De aceea, o scriere filocalică îl îndeamnă pe credincios: "Luptă-te să iei arvuna mântuirii în chip ascuns înlăuntrul inimii tale, cu o siguranță neîndoielnică, așa ca la vremea ieșirii să nu ai tulburare și spaimă neașteptată"[24]. *La judecata particulară toate faptele rele vor deveni evidente în mod neîndoielnic, iar sufletul va recunoaște deplin, datorită propriei conștiințe, că nu s-a făcut vrednic de comuniune.*

În al doilea rând, scrierile duhovnicești vorbesc pe larg despre prezența demonilor și a îngerilor în momentul judecății, mai înainte de a se da sentința. Demonii aduc în față faptele rele ale celui judecat, iar îngerii, pe cele bune. Demonii nu sunt atât martori, cât mai ales acuzatori ai celui judecat, exagerând greșelile săvârșite de acesta, fără să țină seama dacă ele au fost sau nu iertate în Taina spovedaniei[25]. Ei rețin cu grijă și lăcomie toate faptele și gândurile rele ale oamenilor, pe care îi ispitesc căutând să sporească în ei confuzia, contradicțiile și nesiguranța[26]. Muribunzii văd într-o clipă fulgerătoare toate relele făcute de ei în cursul vieții, căci prin toate aceste chipuri ale răutăților lor se fac simțite duhurile rele, care i-au atras spre ele. Iadul nu înseamnă nimic altceva decât permanentizarea maximă a acestei vederi[27]. Aceste duhuri rele sau demonii sunt alungați

24. *Ibidem*, p. 294.
25. *Ibidem*, p. 299.
26. *Ibidem*, p. 298.
27. *Ibidem*, p. 299.

de îngerii buni, care întăresc conștiința și dau curaj sufletului. Ei îmbărbătează sufletul împotriva deznădejdii pentru păcatele săvârșite în viață, scoase la iveală și exagerate de duhurile rele. Datorită îngerilor buni, sufletul învinge duhurile rele și merge în rai, căci ei sunt în cea mai intimă apropiere de Dumnezeu[28]. Căci stă scris: „am văzut și am auzit glas de îngeri mulți, în jurul tronului" (Apocalipsa 5, 11), care „s-au închinat lui Dumnezeu" (Apocalipsă 7, 11), iar drepții „vor fi ca îngerii în cer" (Matei 22, 30). Raiul înseamnă prezența intimă a tuturor în Dumnezeu. *Îngerii și demonii sunt unii apărători, și ceilalți acuzatori ai noștri înaintea Dreptului Judecător.*

În al treilea rând, martori ai judecății lui Hristos sunt toți sfinții în frunte cu Maica Domnului. Atât Maica Domnului, cât și sfinții sau mucenicii sunt chemați, în cântările bisericești, să se roage lui Hristos ca să Se milostivească spre cel judecat și să-l izbăvească de durerile sau chinurile veșnice[29]. Trebuie remarcat că în timp ce Sfinții Părinții arată că la judecata lui Hristos accentul se pune pe faptele săvârșite de om în timpul vieții, cântările bisericești de la slujba înmormântării pun accentul pe iertarea lui Hristos față de cel adormit. Aceste rugăciuni sau cântări bisericești dau expresie credinței puternice că Hristos ține seama de aceste manifestări de dragoste ale tuturor față de sufletul aflat în pragul veșnicei pierzări[30]. De aceea, Apostolul Pavel ne îndeamnă: „Faceți în toată vremea, în Duhul, tot felul de rugăciuni și cereri, și întru aceasta priveghind cu toată stăruința și rugăciunea pentru toți sfinții" (Efeseni 6, 18). Sobornicitatea Bisericii este o manifestare de mare importanță pentru soarta eternă a fiecărui suflet. Sânul lui Avraam, corturile drepților, aflate în aceeași lumină a lui Hristos și încălzite de aceeași dragoste a Lui, indică unirea tuturor în iubirea lui Hristos în Treime[31]. Raiul înseamnă prezența

28. *Ibidem*, p. 301.
29. *Ibidem*, p. 287.
30. N. Chițescu, I. Todoran, I. Petreuță, *op. cit.*, p. 940.
31. *Ibidem*, p. 940.

intimă a tuturor în Hristos[32]. *În lumina comuniunii trinitare, martorii omului înaintea lui Hristos, la judecata particulară, au rolul de a pune în evidență dreptatea judecății Lui, în calitatea lor de acuzatori sau de sfinți apărători ai sufletului supus judecății*[33].

Caracterul provizoriu al judecății particulare

Răsplata, osânda sau soarta sufletului în urma judecății particulare nu este nici completă și nici definitivă. Mai întâi, ea nu este completă, întrucât omul atunci nu se află în deplinătatea ființei lui psihofizice, ci e de față numai sufletul lui, despărțit de trup. Dacă sufletul a fost activ în cursul vieții pământești a omului prin intermediul trupului, înseamnă că el nu poate primi răsplata cuvenită atâta vreme cât rămâne despărțit de trup. Dar cum sufletul urmează să se unească cu trupul abia la A doua venire a Domnului, doar atunci omul își va primi răsplata sau pedeapsa în mod deplin. Până atunci sufletul trăiește numai anticipat pedeapsa sau fericirea veșnică. „Chiar dacă rămâne sufletul, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, chiar dacă este nemuritor de mii de ori, după cum și este, totuși fără trup nu va primi bunurile nespuse, precum nici nu va fi pedepsit definitiv, căci toate se vor înfățișa înaintea scaunului lui Hristos, ca să primească cu trupul răsplata celor făcute, fie bune, fie rele. Dacă trupul nu învie, sufletul rămâne neîncununat, în afara fericirii aceleia din ceruri"[34]. Judecata particulară nu este nici definitivă, iar aceasta pentru două motive. Mai întâi, pentru faptul că starea celor mai puțin păcătoși, în lumina comuniunii lor cu Dumnezeu, poate fi modificată în bine prin rugăciunile, jertfele și actele de milostenie făcute de semenii lor de pe pământ, care i-au cunoscut și i-au iubit, spre pomenirea lor. Apoi, ca să judeci un om trebuie să cunoști nu

32. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stănloae, *op. cit.*, p. 310-311.
33. *Ibidem*, p. 313.
34. *Ibidem*, p. 314.

numai ce a făcut el, ci și consecințele faptelor sale asupra celor care îi urmează exemplul sau îi dezvoltă ideile. Dar cum aceste efecte sau consecințe se pot vedea numai la judecata generală, în prezența tuturor, înseamnă că numai atunci omul poate fi judecat definitiv[35]. Dacă judecata particulară se adresează fiecărui suflet, la judecata generală vor participa toți oamenii și atunci se vor vedea consecințele faptelor fiecăruia atât în lumina comuniunii lui cu Dumnezeu, cât și cu semenii săi. Atunci cei păcătoși vor merge la „pedeapsa veșnică, iar cei drepți la viața veșnică" (Matei 25, 46). *Judecata particulară are caracter provizoriu, fiindcă numai la judecata generală sufletul se unește cu trupul și doar atunci se va vădi definitiv comuniunea omului cu Dumnezeu și cu semenii săi.*

Comuniunea sufletelor cu Dumnezeu în rai

Această comuniune a sufletelor cu Dumnezeu în rai este înfățișată de Sfânta Scriptură ca „Împărăție a cerurilor" (Matei 5, 3, 10), „Împărăția lui Dumnezeu" (Luca 13, 29; I Corinteni 15, 50), „Casa Tatălui ceresc" (Ioan 14, 2), „Viața lui Iisus Hristos" (Ioan 14, 6) sau „bucuria Domnului" (Matei 25, 21). Sufletele care au fost găsite capabile de comuniunea cu Dumnezeu la judecata particulară nu sunt fixate în starea de comuniune imobilă și individuală a unei esențe divine impersonale, ci într-o comuniune de iubire cu Sfânta Treime și întreolaltă mult superioară celei de pe pământ. Ele văd fața lui Hristos și comunică între ele. Ele laudă împreună slava lui Dumnezeu și slujesc împreună înaintea Tronului dumnezeiesc, iar Hristos le conduce la izvoarele vieții, adică tot mai adânc în iubirea Sa, din care sorb fără ca ea să secе vreodată (Apocalipsă 7, 9-17; 15, 2-3). Nu este vorba de o contemplație nemișcată, ci de manifestare de iubire și din partea

35. *Ibidem*, p. 316.

drepților și a lui Dumnezeu în Treime. Această comuniune are și o statornicie a ei, dar are și o mișcare spre o treaptă mai adâncă, fiind o „mișcare stabilă", sau o „stabilitate mobilă", cum spune Sfântul Grigore de Nyssa. Prin energiile divine Dumnezeu Se comunică drepților ca să-i înalțe la cunoașteri, la experiențe și la stări de fericire tot mai înalte. De aceea, sfinții vor progresa la infinit în comuniunea lor cu Dumnezeu, fără să ajungă să o cuprindă în întregime. Căci și îngerii înaintează în vederea lui Dumnezeu din veacul viitor, devenind mereu mai apți pentru o iluminare tot mai înaltă[36]. *Comuniunea sfinților cu Dumnezeu în rai sporește și se adâncește neîncetat, procurând acestora o fericire negrăită.*

Iubirea drepților întreolaltă trebuie să se îndrepte și spre cei de pe pământ, cu care se află într-un anumit grad recapitulați în Hristos, fiind scăldați de iubirea Lui supremă. Astfel se explică și faptul că Sfinții ajută pe cei de pe pământ în greutățile lor și mai ales în trebuința lor de mântuire. Iubirea lor față de Hristos îi face să se resimtă în ființa lor de toată preocuparea Lui pentru ajutorarea celor de pe pământ. Dacă ei „merg după Miel oriunde Se duce El" (Apocalipsă 14, 4) și dacă El a spus : „Iată Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârșitul veacului", Sfinții sunt și ei duhovnicește cu noi, pentru că Hristos nu este singur niciodată. Sfinții sunt aproape de Hristos, au „îndrăzneală" la El. Iisus i-a declarat „prietenii" Lui (Ioan 15, 14) și i-a asigurat: „Dacă rămâneți întru Mine și cuvintele Mele rămân întru voi, veți cere orice veți vrea și se va împlini vouă" (Ioan 15, 7). „Cereți și veți primi, ca bucuria voastră să fie deplină" (Ioan 16, 24). Pe baza acestor asigurări ale Domnului, Biserica este convinsă că Sfinții pun această îndrăzneală a lor în slujba iubirii față de cei ce au nevoie de ajutor și cer mântuirea acestora de la Hristos. Căci numai așa bucuria lor este deplină. Numai atunci când ne vor vedea mântuiți împreună cu ei, la sfârșitul lumii, vor lua și ei în deplinătate bucuria veșnică (Evrei 11, 40). Căci bucuria este cu atât mai

36. *Ibidem*, p. 318-319.

mare cu cât este împărtășită de mai mulți, iar Dumnezeu este cunoscut într-o bogăție cu atât mai deplină cu cât strălucește în mai multe suflete[37]. *Sfinții din cer se roagă lui Hristos pentru adâncirea comuniunii noastre cu Dumnezeu.*

Încrezători în această iubire a lor pentru noi și în îndrăzneala lor către Hristos, Biserica și mădularele ei cer Sfinților să se roage lui Hristos pentru noi. Nu le cerem să ne dea de la ei ajutorul și mântuirea, căci, ca oameni, nu au de la ei nimic, ci totul de la Hristos, Care este cu ei. Le cerem să se roage lui Hristos ca să ne dea nouă cele de folos în viața aceasta și mântuirea veșnică. Prin aceasta aducem o cinstire Sfinților, și prin Sfinți, lui Hristos însuși. Cinstindu-i pe ei, Îl lăudăm pe Hristos, Care i-a umplut de atâta strălucire și a ridicat umanitatea lor la o atât de înaltă desăvârșire în El. Mai mult, lauda adusă lor este în mod esențial lauda adusă lui Hristos, căci El este cauza primă și principală a strălucirii lor[38]. Dar mai unită cu Hristos decât toți Sfinții și mai presus de toți Sfinții și Îngerii se arată Maica Domnului, care L-a purtat în pântecele și brațele ei ca Prunc și a rămas unită cu El prin afecțiunea omenească supremă pe care o trăiește o mamă față de fiul ei. Legătura ei cu Iisus este mai adâncă decât legătura oricărui sfânt cu El, căci Trupul Lui s-a format nemijlocit din trupul ei, și ea L-a alăptat și L-a iubit cu iubirea culminantă proprie unei mame. Ea trece cea dintâi prin moartea pe care Fiul ei a făcut-o neputincioasă[39]. De aceea, Maicii Domnului îi cerem mai des decât Sfinților să se roage pentru noi și pentru ai noștri, zicând: „Aleargă, Stăpână, Născătoare de Dumnezeu, și ne izbăvește pe noi de primejdii"; sau: „Prea Sfântă Născătoare de Dumnezeu, mântuiește-ne pe noi", adică să ne scape și să ne izbăvească din greutățile vieții. Pentru toate acestea, Maica Domnului

37. *Ibidem*, p. 322.

38. Sf. Ioan Damaschin, *Dialogus contra manichaeos*, PG 94, col. 1573.

39. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 262

este nu numai venerată, ca Sfinții, ci este supravenerată *(hyperdulia)*, ca ceea ce este deasupra creaturilor omenești și a îngerilor, uniți cu Hristos[40]. Prezența Sfinților în frunte cu Maica Domnului în jurul lui Hristos, reprezentat în Euharistie în starea Lui de jertfă, arată că toți trăiesc unirea lor cu Dumnezeu ca o continuă moarte tainică a lor cu Hristos, ca să sporească în comuniunea lor cu Dumnezeu. Imaginea miridelor pentru drepții răposați și pentru vii, ce se succed de-a lungul timpului, arată nu numai solidaritatea celor ce cred în Hristos într-un anumit timp, ci a tuturor credincioșilor din toate timpurile, într-o Liturghie cosmică[41]. *Comuniunea drepților din rai cu cea a celor din Biserica de pe pământ pune în evidență comuniunea universală a tuturor Sfinților și a Maicii Domnului, în Hristos.*

Starea sufletelor din iad

Sfânta Scriptură prezintă iadul, în care se află cei ce nu se găsesc în comuniune cu Hristos, drept „gheena focului" (Matei 5, 22; 29, 30), „pieire" (Filipeni 3, 19), „foc nestins" (Matei 3, 12), „genune" (Luca 8, 31), „întunericul cel din afară" (Matei 8, 12; 22, 13; 25, 30), „iezerul de foc" (Apocalipsă 19, 20), „loc de chin" (Luca 16, 28), „depărtare de la fața lui Dumnezeu" (Matei 7, 23), sau „închisoarea duhurilor"(I Petru 3, 19). Se spune că în descrierea lui Dante este mai fascinant decât paradisul. Însă este o mare deosebire între infernul descris de Dante și iadul la care se referă Scriptura, așa cum am văzut mai sus. În viziunea lui Dante, Dumnezeu rămâne exterior iadului, fiindcă iadul apare ca expresie a unui act de justiție exterioară a lui Dumnezeu față de sufletele aflate în el. De aceea, cei din iad nu pot ieși de acolo. În viziunea biblică, Dumnezeu este prezent și în iad, ca să arate sufletelor de acolo că ele nu se află acolo din cauza Sa, ci pentru

40. *Ibidem*, p. 328.
41. *Ibidem*, p. 332.

că ele nu pot răspunde la iubirea Lui, iar chinul lor este produs de poftele care nu-și mai găsesc materia ca să se satisfacă. „Căci poftind și neîmpărtășindu-se de cele ale poftei sunt arși de pofte ca de foc"[42], spune Sfântul Ioan Damaschin. *Prezența lui Dumnezeu în iad vrea să arate cât de mult a prețuit Dumnezeu libertatea omului, lăsându-l să-și hotărască singur propria lui soartă.*

Este adevărat că în iad se găsesc cei care au refuzat comuniunea lor cu Hristos. Dar în iad se află și cei care nu și-au pierdut orice credință în Hristos, dar stau acolo din cauza unor păcate mai mici săvârșite de ei, care i-au scos din comuniunea cu El. Existența acestei credințe în sufletele celor din iad le dă posibilitatea să-și descopere comuniunea lor cu Hristos și să treacă în rai, mai înainte de judecata din urmă, prin rugăciunile Sfinților și ale celor de pe pământ. Datorită rugăciunii, actul de comuniune al celor de pe pământ face să odrăslească în sufletul celui aflat în iad rădăcina pomului comuniunii[43]. Dialogul nostru cu Dumnezeu pentru semenul nostru decedat se susține nu numai prin pomenirea lui în rugăciuni, ci și prin pomenirea lui prin fapte, în special prin faptele de milostenie. Prin faptele pe care le săvârșim spre pomenirea celor decedați le oferim posibilitatea să participe ei înșiși la săvârșirea lor, pentru răscumpărarea faptelor pe care nu le-au săvârșit în timpul vieții lor de pe pământ. Sfântul Ioan Damaschin spune că Dumnezeu socotește aceste fapte săvârșite de noi pentru ei „ca ale lor"[44]. Dar cel mai mare ajutor le vine celor adormiți de la pomenirea lor în legătură cu jertfa lui Hristos la Sfânta Liturghie. „Tălmăcitorii și martorii oculari ai Cuvântului, Ucenicii și Apostolii Mântuitorului, care au cucerit pământul, au rânduit să se facă în legătură cu înfricoșătoarele, preacuratele și de viață făcătoarele Taine pomenirea credincioșilor

42. *Ibidem*, p. 261.
43. *Ibidem*, p. 346.
44. *Ibidem*, p. 347.

adormiți". Prin jertfa lui Hristos de la Sfânta Liturghie comunitatea roagă pe Hristos să-i primească la El și pe cei pomeniți și să-i unească cu Tatăl, ca să sporească fericirea celor ce sunt în rai, să ușureze suferințele celor ce se află în iad, sau să mute pe cei mai puțin păcătoși din iad la rai. *Căci cei care nu vor putea ieși din iad până la judecata universală nu vor mai putea ieși în veci din iad*[45].

PROBLEMATICA CONTEMPORANĂ

Purgatoriul

După învățătura Bisericii noastre, care a rămas aceeași de la început și până astăzi, sufletele celor ce au trecut din viața pământească la cea cerească se găsesc, de la judecata particulară și până la cea generală, în rai sau în iad, în stare de fericire sau de osândă. Biserica Romano-Catolică susține însă că în afară de rai și iad mai există și un purgatoriu, după învățătura de credință pusă în circulație de Fericitul Augustin. Această învățătură, care a devenit dogmă a Bisericii Catolice, este prezentată astăzi în termenii următori. „Cei care mor în stare de grație și prietenie cu Dumnezeu, dar care nu s-au purificat deplin, cu toate că au asigurarea mântuirii lor veșnice, suferă după moartea lor o purificare, ca să dobândească sfințenia necesară pentru a intra în bucuria Cerului". Biserica catolică numește Purgatoriu această purificare deplină a celor aleși, care este cu totul deosebită de pedeapsa celor osândiți. Ea a formulat această doctrină de credință referitoare la Purgatoriu cu precădere la Conciliile de la Florența (1439) și Trident (1564). Tradiția Bisericii Catolice, luând ca bază anumite texte din Scriptură, vorbește de un foc purificator. Căci: „În privința greșelilor ușoare, trebuie crezut că înainte

45. *Ibidem*, p. 547.

de judecată există un foc purificator, după cum afirmă Cel care este Adevărul, spunând că cel care proferează un blestem împotriva Sfântului Duh, nu va fi iertat nici în veacul de acum și nici în cel viitor (Matei 12, 31). Din această sentință putem înțelege că există anumite greșeli care pot fi iertate în veacul acesta, iar altele în veacul viitor"[46]. Pentru a înțelege această doctrină și această practică a Bisericii trebuie știut că păcatul are o dublă consecință. Păcatul greu ne lipsește de comuniunea cu Dumnezeu, și prin aceasta ne face incapabili de viața veșnică, a cărei lipsă se numește „pedeapsă eternă" a păcatului. Pe de altă parte, orice păcat, chiar și cel venial, atrage o alipire nesănătoasă de creaturi, care are nevoie de purificare, fie aici jos, fie după moarte, în starea care se numește Purgatoriu. Această purificare eliberează de ceea ce se numește „pedeapsă temporală a păcatului". Aceste două pedepse nu trebuie înțelese ca un fel de răzbunare impusă de Dumnezeu din exterior, ci ca una ce decurge din natura însăși a păcatului. „O conversiune care provine dintr-o iubire fervență poate ajunge până la purificarea deplină a credinciosului, încât nu mai există nici o pedeapsă. Iertarea păcatelor și restaurarea comuniunii cu Dumnezeu atrage după sine iertarea pedepselor eterne ale păcatului"[47]. Mai trebuie să precizăm că penitentul este iertat prin taina Pocăinței numai de pedeapsă eternă, dar cea temporală rămâne. *Pedeapsa temporală, fie că e indicată de duhovnic prin canon, fie că nu e indicată, ea trebuie ispășită. Dacă penitentul moare înainte de a ispăși pedeapsa aici pe pământ, el o va ispăși în lumea de dincolo în Purgatoriu, după cum afirma Biserica Romano-Catolică.*

Doctrina catolică despre purgatoriu ne permite să înțelegem mai ușor doctrina protestantă despre eshatologia particulară. La început, Luther nu a respins doctrina despre purgatoriu, dar pe măsura ce a elaborat sistemul său teologic a fost constrâns logic

46. *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Mame/Plon, Paris, 1995, p. 220.
47. *Ibidem*, p. 316.

să revadă problema eshatologică în întregimea ei. El a început să nege existența Purgatoriului din cauză că această învățătură se înscria prea armonios în sistemul indulgențelor și al justificării numai prin fapte, din teologia catolică. Luther a afirmat că Purgatoriul era o invenție a papii „per fare soldi". A fost urmat de Calvin, de Zwingli și de Biserica anglicană. Cu anumite excepții intervenite de-a lungul istoriei, tradiția protestantă a căutat, în marea ei majoritate, să suprime „eshatologia intermediară" sau „particulară", din cauza Purgatoriului, și să reducă doctrina eshatologică numai la faza ei finală. În linie generală, teologia protestantă de astăzi nutrește convingerea că eshatologia catolică a adăugat la ideea originară biblică a învierii morților ideea de nemurire a sufletului, pe care a împrumutat-o din filosofia greacă. Respingerea eshatologiei particulare și a tuturor învățăturilor legate de ea este prezentată de protestanți ca o operă de purificare teologică[49]. Desigur, poziția protestantă față de Purgatoriu este rezultatul concepției reformatorilor asupra justificării numai prin har, „sola gratia", care exclude nu numai existența purificării prin foc, ci și pe cea care rezultă din rugăciunile Bisericii. Protestantismul consideră că problema eshatologiei particulare coincide substanțial cu eshatologia universală sau finală[50] și respinge existența eshatologiei particulare și a judecății sufletului după moarte. *Astfel, dacă doctrina despre Purgatoriu a obligat teologia catolică să accentueze așa de mult eshatologia particulară, încât cea universală a devenit de prisos, teologia protestantă a fost obligată, la rândul ei, din opoziție față de catolicism, să accentueze atât de mult eshatologia universală, încât cea particulară își pierde întreaga ei valoare.*

49. N. Chițescu, I. Todoran, I. Petreuță, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, București, 1958, p. 961.

50. C. Pozo, *Teologia dell' aldila*, Ed. Paoline, Roma, 1970, p. 76. A. Giudici, "Escatologia", în *Nuovo Dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, 1988, p. 491.

Biserica răsăriteană nu poate fi de acord nici cu doctrina catolică, care plasează Purgatoriul ca un loc intermediar între rai și iad, întrucât nici Mântuitorul și nici Apostolii nu au vorbit de Purgatoriu, dar nici cu doctrina protestantă, care respinge eshatologia particulară, ignorând astfel Scriptura (II Corinteni 5, 10; Evrei 9, 27; Filimon 1, 23) și credința comună a Bisericii nedespărțite, moștenită de la Sfinții Apostoli. Biserica Ortodoxă consideră că existența Purgatoriului este rezultatul unei teologii care duce lipsă de pnevmatologie. Liturghia bizantină vorbește și ea de existența unui foc, dar nu este vorba de focul Purgatoriului, ci de focul Cincizecimii, care lucrează prin Tainele Bisericii și mai ales prin Taina Euharistiei, care arde spinii păcatelor și îndumnezeiește ființa omului[51]. Toată viața pământească a creștinului constituie un proces de purificare în vederea judecății particulare și a celei universale. Zidit după chipul lui Dumnezeu, omul este menit să înainteze spre asemănarea cu Dumnezeu în Hristos. După moarte, numai rugăciunile și darurile făcute în numele celor răposați mai pot contribui la schimbarea stării celor care se găsesc în iad - dacă au părăsit această lume cu o anumită credință în Hristos - și la o fericire mai mare a celor din rai. Sufletele nu se mântuiesc ele însele, prin focul Purgatoriului, în lumea de dincolo, ci prin puterea și iubirea comuniunii dintre cei vii și cei răposați, care își are temeiul ultim în Sfânta Treime. Un teolog catolic spune că: „Biserica Răsăriteană exprimă în Liturghia ei conștiința vie de a fi unită cu cei adormiți, care așteaptă judecata finală, și știe că le poate fi de ajutor cu căldura iubirii"[52]. *Comuniunea sfinților depășește oscilația dintre judecata particulară și judecata universală provocată de doctrina despre Purgatoriu și pune în evidență legătură interioară între cei de pe*

51. *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*, EIBMO, București, 2000, p. 336.

52. A. Giudici, "Escatologia", în *Nuovo Dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, 1988, p. 491.

pământ cu cei din cer, în lumina lui Hristos Pantocrator, Care ține împreună lumea văzută cu cea nevăzută.

Metempsihoză și reîncarnare

Cu toate că judecata particulară are temei în Sfânta Scriptură (II Corinteni 5, 10; Evrei 9, 27; Filimon 1, 23, pentru judecata particulară, și Matei 24, 31-46, pentru judecata universală) și este comună Bisericii Răsăritene și Apusene, s-a căutat totuși să se submineze importanța judecății particulare prin teoria reîncarnării sau a metempsihozei, susținută de antroposofi și de spiritiști, sau folosind și argumentul teoretic că judecata divină nu s-ar putea concilia cu bunătatea lui Dumnezeu[53]. Prima teorie pretinde că eternitatea ar fi o succesiune indefinită de existențe fericite sau nefericite pentru oameni, ei fiind etern liberi de a duce o viață bună sau rea. Cea de a doua consideră că la sfârșit toate sufletele vor ajunge la fel de fericite, întrucât până la urmă răul va lua sfârșit. La o analiză mai atentă se vede că aceste teorii au caracter impersonal și substanțialist și distrug responsabilitatea omului și a vieții pământești înaintea unui Dumnezeu personal, pentru trei motive principale. Mai întâi, aceste teorii fac abstracție de ideea de creație și confundă eternitatea cu timpul, astfel că orice faptă istorică săvârșită de om își pierde importanța ei unică. Se distruge sensul existenței umane, care tinde spre eternizarea trupului, sufletul omului ajungând să peregrineze fără încetare, din cauza reîncarnării, prin tot felul de trupuri[54]. În al doilea rând, se face abstracție de ontologia biblică, care consideră că ființa lumii este bună, fiindcă răul ține de voința omului, și se cade în dualismul ontologic, unde binele și răul fac parte în mod egal din ființa lumii. Din această cauză, omul nu mai poate

53. A. Giudici, *op. cit.*, p. 402.
54. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 245.

învinge răul din ființa lui și este scutit de orice responsabilitate înaintea lui Dumnezeu[55]. În al treilea rând, teoriile în cauză vorbesc de o evoluție veșnică și deterministă spre un bine universal tot mai înalt, în care Dumnezeu nu mai poate interveni. Pe această cale se distruge libertatea și identitatea personală a omului și existența unui Dumnezeu personal, drept și iubitor, care stau la baza moralei creștine. Judecata lui Dumnezeu, înțeleasă în lumina comuniunii, constituie cel mai bun răspuns care se poate da acestor teorii care dezarmează omul în fața forțelor răului. La această judecată, prin care unii vor avea parte de fericirea veșnică, iar alții de nefericirea veșnică, Dumnezeu constată cu regret că unele persoane nu acceptă comuniunea cu Creatorul lor și preferă să stăruiască în nefericire prin însăși libertatea lor. Nu Dumnezeu este Cel care condamnă pe om la iad, ci omul ajunge în iad fiindcă refuză comuniunea cu Dumnezeu. Numai astfel se poate concilia dreptatea cu iubirea, în privința iadului[56]. *Judecata particulară depășește atât teoria metempsihozei, cât și cea a reîncarnării pentru că are în vedere identitatea și libertatea de care se bucură persoana umană creată după chipul lui Dumnezeu.*

Cinstirea Sfintelor Icoane

Icoanele și-au făcut apariția în lume datorită creștinismului. În Vechiul Testament nu existau icoane ale lui Dumnezeu, ci numai simboluri, ca mielul pascal, toiagul lui Aaron, cortul sfânt, chivotul legii și multe altele. Dar admițând simbolul, Vechiul Testament interzicea închinarea la idoli, potrivit poruncii Decalogului: „Să nu-ți faci ție chip cioplit" (Exod 20, 4; Deuteronom 5, 12). Spre deosebire de idol, simbolul reprezintă în chip vizibil o anumită însușire a lui Dumnezeu, fiindcă făptura creată, ca și întreaga creație, este opera lui Dumnezeu. Doar unele făpturi,

55. *Ibidem*, p. 249.
56. *Ibidem*, p. 251.

indicate de Dumnezeu însuşi, au primit în Vechiul Testament o putere deosebită de la El, prin rugăciuni, şi un rol de simbol mai evident. Dar atât faţă de simbolul general, reprezentat de orice creatură, cât şi faţă de cel special, indicat de Dumnezeu şi consacrat prin rugăciune, Dumnezeu rămâne deosebit de ele şi deasupra lor. Spre deosebire de simbol, idolul era un element natural privit în el însuşi ca Dumnezeu în sens panteist. Datorită acestui fapt, Vechiul Testament a interzis idolul şi a recomandat simbolul. Prin idol oamenii n-ar mai fi deosebit pe Dumnezeu de lume; prin simbol însă rămân într-o legătură cu Dumnezeu Cel deosebit de lume, aşezând lumea într-o dependenţă de El. Dar icoana nu e nici idol, care identifică pe Dumnezeu cu un chip cioplit, şi nici simbol ce poartă în el o putere a lui Dumnezeu, ci este reprezentarea lui Dumnezeu care S-a făcut om rămânând însă Dumnezeu[57]. *Icoana a devenit posibilă numai după ce Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat şi a făcut din faţa Sa omenească faţa Ipostasului Său divin.*

Definiţia Sinodului VII ecumenic afirmă că închinarea acordată icoanei trece sau urcă de la ea la persoana reprezentată, la prototip. Se interpretează de obicei această expresie ca o mutare voită a minţii de la icoană la prototip, ca de la o realitate de jos la o realitate de sus. Această trecere are un înţeles mai adânc, căci trecerea de la icoană la prototipul lui Hristos, de pildă, implică şi o lucrare a lui Hristos asupra celui ce priveşte icoana Lui, sau pe cea a Sfinţilor, cu credinţă. Aşa cum cuvântul despre Hristos provoacă în cel ce-l aude necesitatea de a se gândi la Hristos, aşa şi acest cuvânt plasticizat, care este icoana Lui, provoacă în cel ce o priveşte necesitatea de a se gândi la Hristos[58]. Sfântul Teodor Studitul declară că prototipul şi icoana îşi au existenţa una din alta, iar prin suprimarea uneia se suprimă şi cealaltă[59]. Aceasta nu înseamnă confuzie între icoană şi prototip, căci după cum mama nu-şi confundă fiul cu fotografia lui, ci, privind-o, se gândeşte la el, tot astfel nici noi nu confundăm icoana cu Hristos, ci stând înaintea ei Lui I ne adresăm în rugăciune. Prin energiile necreate se stabileşte o legătură ontologică între icoană şi Hristos, pusă în evidenţă de rugăciunea pentru sfinţirea icoanelor: „O, Bunule Stăpâne, caută cu îndurare spre noi şi spre icoana aceasta... şi trimite asupra ei binecuvântarea şi o sfinţeşte pe ea şi-i dă ei putere de tămăduire şi de toate meşteşugurile diavoleşti gonitoare; umple-o pe ea de binecuvântarea şi de tăria Sfântului chip nefăcut de mână pe care a câştigat-o prin atingerea preasfintei şi preacuratei feţe a iubitului Tău Fiu, ca printr-însa puterile şi minunile pentru întărirea dreptei credinţe şi mântuirea credinciosului Tău popor să se lucreze"[60]. Importanţa sfintelor icoane pentru viaţa şi spiritualitatea credincioşilor şi a Bisericii este imensă. Mai întâi, icoana a păstrat peste veacuri chipul neschimbat al lui Hristos, ca Dumnezeu şi om, aşa cum l-a primit Biserica de la Sfinţii Apostoli. Apoi, ea nu reprezintă pe omul natural, ci pe omul înduhovnicit, contribuind astfel, într-o lume robită de pofte nestăpânite, la desăvârşirea spirituală şi morală a credinciosului, în Hristos. În fine, datorită legăturii ontologice pe care o are cu prototipul ei, icoana dobândeşte puteri care îl ajută şi-l tămăduiesc pe credincios în suferinţele şi încercările vieţii. Dar icoana lui Hristos, a Maicii Domnului şi a Sfinţilor a păstrat şi păstrează mereu trează, într-o lume colectivistă sau individualistă, conştiinţa omului că este persoană zidită după chipul lui Dumnezeu spre viaţă de comuniune cu Dumnezeu şi semenii. *Icoana este fereastra către Dumnezeu care ţine trează în mintea noastră legătura comunii noastre cu Sfânta Treime şi cu semenii noştri, în Iisus Hristos, Domnul nostru.*

57. *Ibidem*, p. 258.
58. *Ibidem*, p. 335-356.
59. Sf. Teodor Studitul, *Antir. III, Adv. Icon.*, PG 99, col. 429 A.

60. *Moliftelnic*, EIBMO, Bucureşti, 1998, p. 551.

Cinstirea Sfintelor Moaşte

Cât priveşte moaştele sfinţilor, Biserica şi credincioşii au convingerea că prin atingerea de ele şi prin rugăciunile adresate sfântului lângă moaştele lui, adeseori se înfăptuiesc vindecări şi alte fapte minunate datorită legăturilor duhovniceşti care se stabilesc între credincioşi şi persoanele reprezentate în icoane sau ale căror moaşte s-au păstrat, şi în ultimă analiză datorită lui Hristos, prin energiile necreate[61]. Un temei pentru cinstirea moaştelor şi al credinţei în puterea ce iradiază din ele ni-l dă Sfânta Scriptură prin învierea unui mort aruncat peste osemintele proorocului Elisei (IV Regi 13, 21). Dar nu orice trup care nu se descompune poate fi considerat trup sfinţit, fiindcă uneori lipsa de descompunere este rezultatul păcatului, şi nu al virtuţii. De aceea, la slujba înmormântării se citeşte rugăciunea de dezlegare a trupului, pentru ca trupul să se elibereze din legătura păcatului şi să se întoarcă în pământul din care a fost făcut. Cu adevărat sfinte sunt moaştele sfinţilor care au fost canonizaţi ca atare de Biserica sobornicească şi care s-au dovedit ca făcătoare de minuni. *Incoruptibilitatea sfintelor moaşte nu este rezultatul unor fenomene naturale, ci este darul lui Dumnezeu faţă de cei care L-au preamărit prin viaţa lor sfântă şi curată.*

Puterea dumnezeiască ce lucrează prin trupurile Sfinţilor după moartea lor e o continuare, dar şi o intensificare a puterii ce lucra prin trupurile lor cât au fost în viaţă. Chiar umbra trupului lui Petru avea puterea să vindece pe bolnavii peste care trecea (Fapte 5, 15). Unii bolnavi se vindecau prin simpla atingere de ştergarele folosite de Sfântul Apostol Pavel (Fapte 19, 11). Menţinerea osemintelor lor în stare de incoruptibilitate este o arvună a viitoarei incoruptibilităţi a trupurilor după înviere şi după deplina lor îndumnezeire. Ele se menţin incoruptibile pentru că în ele se menţine o putere dumnezeiască din vremea când trupurile

61. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 350.

lor erau unite cu sufletul[62]. Ba, mai mult, asupra lor se prelungeşte starea de îndumnezeire sporită a sufletelor lor din starea actuală. Aceasta se datorează faptului că puterile sufletului şi harul dumnezeiesc din el îşi prelungesc lucrarea şi în trup, înfăptuind şi în acesta o stare de sfinţenie, cât timp sfântul trăieşte pe pământ, şi un fel de stare de incoruptibilitate, după trecerea sufletului sfântului, prin moarte, la o stare mai accentuată de îndumnezeire. Menţinându-se incoruptibile, osemintele Sfinţilor arată că sufletul lor şi harul Sfântului Duh din ei rămân mai departe într-o legătură cu trupurile lor, aşa cum arată şi Sfântul Grigore de Nyssa. De aceea, cei ce se roagă lângă osemintele sfântului nu se adresează propriu zis acestor oseminte, ci persoanei sfântului. Cinstirea trece la persoană, ca şi în cazul cinstirii icoanelor. Moaştele sunt astfel o anticipare a trupului pnevmatizat de după înviere[63]. *Cultul sfintelor moaşte păstrează vie în conştiinţa credinciosului ideea că trupul n-a fost făcut să moară, ci să învieze şi să se înveşnicească în Hristos.*

62. *Ibidem*, p. 350.
63. *Ibidem*, p. 341, 350.

ESAHATOLOGIA GENERALĂ

PROBLEMATICA CONTEMPORANĂ

Eshatologie şi istorie

Problema raportului dintre istorie şi eshatologie este interpretată diferit de teologia catolică şi cea protestantă. Teologia catolică tinde să identifice Împărăţia lui Dumnezeu cu Biserica văzută şi să plaseze eshatologia în cadrul istoriei. Legătură atât de strânsă dintre Împărăţie şi Biserică a determinat un cunoscut teolog catolic, Batiffol, să spună, cu multă vreme în urmă, că: „Mântuitorul a propovăduit Împărăţia lui Dumnezeu, dar în locul ei a apărut Biserica". După cum observă un alt teolog catolic, A Giudici, „eshatologia Vaticanului II este puternic eclesiocentrică"[1]. De pe o poziţie diferită, teologia protestantă separă atât de tranşant Împărăţia lui Dumnezeu de Biserica văzută, încât eshatologia este plasată numai la sfârşitul istoriei. „Pentru protestantism problema eshatologică coincide substanţial cu eshatologia universală sau finală"[2]. Această poziţie este solidară cu doctrina Reformei despre urmările păcatului originar, care a afectat atât de mult lumea, încât a distrus chipul lui Dumnezeu din om. Căutând să depăşească această polarizare eshatologică radicală, O. Culmann, un cunoscut teolog luteran din veacul trecut, a pus în circulaţie ideea de eshatologie intermediară, care oscilează între „anticipat" şi „realizat". El arată că „situaţia istorico-salvifică a prezentului, cuprins între învierea lui Hristos şi

1. A. Giudici, "Escatologia", în *Nuovo Dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, Milano, 1988, p. 409.
2. *Ibidem*, p. 401.

Parusia Sa, e complexă şi determinată de o profundă tensiune între trecut şi viitor, între „deja realizat" şi „încă nerealizat"[3]. Această eshatologie intermediară constituie baza eshatologică pentru o teologie a speranţei, aşa cum a afirmat Jürgen Moltmann. Importanţa acestei eshatologii atât pentru Biserică, cât şi pentru cultura contemporană, provine din faptul că reprezintă o deschidere istorică spre transcendenţa Împărăţiei lui Dumnezeu[4] şi reprezintă forţa revoluţionară a Bisericii, care nu se naşte din simpla negare a prezentului, ci din fidelitate faţă de lucrarea lui Dumnezeu în istorie"[5]. Dar această forţă revoluţionară are mai mult caracter etic sau politic şi nu schimbă destinul creaţiei, fiindcă, după cuvântul lui Culmann: „Cu toate că lumea se găseşte sub domnia lui Hristos, chipul ei actual apune"[6]. De altfel, chiar Moltmann spune că „raportul dintre Dumnezeu şi istorie este departe de optimismul secolelor trecute, care considera istoria ca un proces unitar care merge inevitabil către Dumnezeu"[7]. Este adevărat că Biserica are de înfruntat, în pelerinajul ei istoric, forţele întunericului tot mai ameninţătoare, dar aceasta nu înseamnă că omul şi creaţia şi-au pierdut aspiraţia lor eshatologică, despre care vorbeşte Sfântul Pavel (Romani 8, 20). *Concepţia eshatologică a lui Culmann sau Moltmann nu poate să depăşească dualismul ireductibil dintre lumea naturală şi cea supranaturală.*

Dacă ne întoarcem privirea spre Sfântul Maxim Mărturisitorul, descoperim o viziune mult mai profundă şi mai optimistă despre raportul dintre eshatologie şi istorie, în Iisus Hristos. El nu face abstracţie de forţele potrivnice lui Dumnezeu din istorie, dar afirmă că răul nu ţine de fiinţa creaţiei, ci de voinţa omului. De aceea, Sfântul Maxim arată că Dumnezeu, potrivit planu-

3. *Ibidem*, p. 404.
4. *Ibidem*, p. 401.
5. *Ibidem*, p. 404.
6. *Ibidem*, p. 406.
7. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia*, vol. III, Sibiu, 1948, p. 69.

lui Său veşnic, „a împărţit veacurile cu înţelepciune, rânduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om dumnezeu". Căci „dacă Domnul nostru Iisus Hristos este începutul, mijlocul şi sfârşitul tuturor veacurilor, trecute, prezente şi viitoare, pe drept cuvânt putem zice că a ajuns la noi, în virtualitatea credinţei, sfârşitul veacurilor destinate îndumnezeirii celor vrednici, ce se va face arătat după har în viitor"[8]. Astfel, în timp ce pentru Culmann Iisus Hristos este Omul care a introdus tensiunea eshatologică dintre trecut şi viitor în cadrul istoriei, dar care rămâne suveran deasupra istoriei, pentru Sfântul Maxim, Hristos este Dumnezeu şi Om Care pune în evidenţă relaţia dintre istorie şi eshatologie sub două aspecte. Pe de o parte, Hristos este începutul, mijlocul şi sfârşitul veacurilor, fiindcă prin opera Sa mântuitoare a prefăcut chipul trecător al lumii actuale în chipul netrecător al Împărăţiei lui Dumnezeu. Pe de altă parte, sfârşitul veacurilor a ajuns la noi, în virtualitatea credinţei, fiindcă Împărăţia lui Dumnezeu este deja prezentă în istorie, în chip potenţial, ca să devină actuală la Parusia Domnului, ca cer şi pământ nou. Viitorul eshatologic al omului şi creaţiei este deja prezent în istorie, astfel că Biserica poate să înfrunte forţele întunericului şi să înainteze cu creaţia spre scopul ei final, în Hristos. Forţele întunericului vor deveni mereu mai agresive în istorie şi creaţie - fapt pentru care creştinii vor avea de înfruntat necazuri -, dar ele nu vor putea anula aspiraţia creaţiei către plinirea ei finală, fiindcă această aspiraţie este înscrisă în constituţia ontologică a creaţiei de Creatorul ei. De aceea, Apostolul spune că: „întreaga creaţie tinde să se elibereze de sub robia stricăciunii, ca să ajungă la mărirea fiilor lui Dumnezeu (Romani 8, 20). Prin ordinea raţională a creaţiei, care se află la baza omului şi a cosmosului, creştinismul răsăritean depăşeşte dualismul radical dintre lumea naturală şi cea supranaturală şi face posibilă întâlnirea reciprocă

8. *Ibidem*, p. 71.

dintre eshatologie şi istorie în Hristos. *Hristos este Pantocratorul care caută din cer către lumea pe care a zidit-o dreapta Sa şi o călăuzeşte spre transfigurarea ei eshatologică, prin puterea Sa dumnezeiască, după planul etern al Tatălui, prin lucrarea Sfântului Duh.*

Obsesia dualismului

Există o seamă de teologi ortodocşi care introduc o separaţie dualistă radicală între om şi creaţie. Astfel, N. Berdiaev separă creaţia obiectivă şi materială de cea subiectivă şi spirituală a omului şi socoteşte că numai realitatea subiectivă a omului poate fi transfigurată de Dumnezeu, fără realitatea lui obiectivă sau materială. De aceea, la sfârşitul vremii creaţia trebuie să moară definitiv în forma ei materială actuală pentru a învia definitiv într-o altă existenţă, în care va putea să-şi realizeze aspiraţia ei spre desăvârşire[9]. Un alt teolog, P. Florensky, consideră că în decursul actual al istoriei există numai momente şi clipe singulare în care omul este iluminat de Duhul Sfânt. Cunoştinţa puterii depline a Duhului şi deplina îndumnezeire a creaţiei se vor produce numai la sfârşit. Atunci oamenii se vor ridica peste timp, în veşnicie, şi „pentru ei nu va mai fi timp". Până atunci însă istoria nu poate tinde către sfârşitul ei[10]. În fine, după N. Afanasieff istoria este împărţită în doi eoni, care coexistă permanent, unul care face parte din istorie, şi altul aflat dincolo de istorie, care se identifică cu viaţa spirituală în Hristos, deşi e concomitent cu istoria, dar fără să se influenţeze reciproc. Nici pentru el istoria nu înaintează spre sfârşit[11]. La o analiză mai atentă a celor de mai sus se descoperă că această ruptură dintre lumea subiectelor şi cea a obiectelor, cea dintre lumea eonului istoric şi a celui spi-

9. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 216.
10. *Ibidem*, p. 365.
11. *Ibidem*, p. 363; N. Berdiaeff, *Essai d'une méthaphysique eshatologique*, p. 179.

ritual, sau cea dintre timp şi veşnicie, se întemeiază pe acelaşi dualism ireductibil dintre lumea naturală şi cea supranaturală - preluat din filosofia antică – la care ne-am referit mai sus, pentru că teologii amintiţi sunt partizani ai „sofiologiei", care face abstracţie de energiile necreate şi de calitatea Mântuitorului de Logos Creator. Dacă Hristos rămâne izolat în sfera realităţilor spirituale, fără să coboare în lumea realităţilor fizice, ca Logos Creator, atunci este greu de înţeles modul în care Mântuitorul ar putea călăuzi întreaga zidire spre sfârşitul veacurilor. Dacă avem în vedere însă ordinea raţională a întregii creaţii în Hristos ca Logos întrupat, atunci putem înţelege că El îmbrăţişează şi călăuzeşte omul şi creaţia spre scopul lor final nu numai ca factor ce lucrează înlăuntrul creaţiei, în totalitatea ei, în mod necunoscut nouă, ci şi prin Biserică şi creştini, într-un mod conştient, ca să aibă răspuns la judecata din urmă. După contribuţia adusă, fiecare va fi judecat la sfârşit în cercul mai restrâns al semenilor săi, dar şi în cel mai larg, al omenirii. Atât Sfinţii şi Îngerii din cer, care ne ajută şi se roagă pentru noi ca să ne sfârşim viaţa creştineşte, cât şi noi cei de pe pământ, avem datoria să contribuim la buna dezvoltare a istoriei, din responsabilitate pentru înaintaşii noştri, ştiind că şi ei vor fi judecaţi din nou, la sfârşit, pentru rezultatul la care a ajuns istoria ca întreg[12]. *Creaţia înaintează în Hristos, către sfârşitul veacurilor, fiindcă Hristos Se află la începutul creaţiei, ca Logos Creator.*

Milenarismul

Milenarismul este o teorie religioasă care pretinde că Dumnezeu va întemeia o împărăţie de o mie de ani, înainte de învierea generală şi judecata universală, din care vor face parte cei aleşi ai Săi. Sunt două categorii de milenarişti. Unii care aşteaptă venirea lui Hristos înainte de sfârşitul istoriei (Bengel, Delitzch,

12. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stănilose, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 365.

Martensen) şi alţii care socotesc că Hristos va veni înainte de sfârşitul istoriei (Hofmann, Frank, Auberlen)[13]. Cei dintâi sunt consideraţi ca moderaţi şi ei cred că poporul Israel se va converti la sfârşitul istoriei, când va veni un timp de mare misiune creştină, iar creştinismul va dispune de o mare stăpânire asupra lumii, încât ideile creştine vor pătrunde în viaţa şi instituţiile umane. Toate acestea, ca efect al lui Hristos Cel înălţat la cer şi al domniei Lui, pe care o va exercita în chip nevăzut din cer prin parusia Lui „spirituală". Venirea Lui personală şi vizibilă nu s-a produs însă, după cum n-a avut loc nici învierea şi transfigurarea comunităţilor creştine[14]. După reprezentanţii hiliasmului radical, mileniul începe cu a doua venire a lui Hristos pe pământ, cu învierea credincioşilor şi cu restabilirea comunităţii transfigurate pe pământ. Hristos va exercita o stăpânire împărătească pe pământ, care va coincide cu împărăţia făgăduită lui Israel, iar Israel va exercita stăpânirea asupra lumii „sub regele mesianic făgăduit lui", păşind în fruntea omenirii, Ierusalimul fiind centrul împărăţiei de o mie de ani[15]. Cu toată diferenţa dintre ele, atât hiliasmul moderat, cât şi cel radical pretind împreună o împlinire a speranţei creştine în planul imanent al istoriei.

Împotriva milenarismului se pot aduce câteva obiecţii care dovedesc că întreaga lui concepţie se află în contradicţie cu Revelaţia divină. Mai întâi, milenariştii vorbesc de o împărăţie de o mie de ani înainte de învierea generală a tuturor, ca şi cum ar fi vorba de două învieri la sfârşitul veacurilor, una a celor puţini, şi alta a celor mulţi. Sfânta Scriptură arată însă că la sfârşitul veacurilor va avea loc o singură înviere a tuturor, spunând: „vine ceasul când toţi cei din morminte vor auzi glasul Lui şi vor ieşi cei care au făcute fapte bune, spre învierea vieţii, iar cei ce au făcut fapte rele, spre învierea osândirii". „Împărăţia de o mie de ani

13. *Ibidem*, p. 373.
14. *Ibidem*, p. 374.
15. *Ibidem*, p. 375.

nu poate fi luată în sens literal, ci simbolic, cifra de o mie de ani indicând caracterul etern al Împărăției lui Dumnezeu după învierea tuturor din morți[16]. În al doilea rând, concepția milenaristă înseamnă o reluare a speranțelor poporului iudeu, care așteaptă pe Mesia ca Cel care va restabili împărăția lui Israel distrusă de Babilon. După învățătura creștină, proorocia despre restabilirea Împărăției lui Israel s-a împlinit virtual prin întemeierea Bisericii, care constituie Israelul cel duhovnicesc, și se va împlini desăvârșit și plenar în viața viitoare, la Parusia Domnului[17]. În al treilea rând, hiliasmul sau milenarismul pretinde o împlinire a speranței creștine în planul imanent al istoriei, spunând că numai astfel istoria va fi desăvârșită. Dar sensul istoriei nu se poate descoperi în istorie și nici nu se poate rosti o judecată asupra ei în propriul ei cuprins, fiindcă aceasta ar însemna, în mod contradictoriu, că istoria a ajuns la capăt fără să înceteze a continua. Se trece cu vederea diferența spirituală dintre lumea acesta și Împărăția cerurilor; istoria va înceta definitiv numai atunci când creația întreagă și alți oameni vor continua să existe pe planul superior al vieții îndumnezeite din Împărăția lui Dumnezeu, unde drepții vor străluci ca soarele[18]. Milenarismul este rezultatul unei concepții autonome, care separă lumea de Dumnezeu și o închide în ea însăși, fără să țină seama de faptul că Împărăția veșnică a oamenilor și a creației cu Dumnezeu implică o intervenție radicală a lui Dumnezeu în istorie, pentru a ridica lumea la existența ei supraistorică, îndumnezeită după har. *Pentru teologia ortodoxă, eshatologia depășește istoria pentru că pornește de la prezența lui Dumnezeu în creație și de la raționalitatea creației, dincolo de orice autonomie, pentru că numai astfel creația poate fi ridicată la calitatea ei de cer și pământ nou ale Împărăției lui Dumnezeu, la sfârșitul veacurilor, de Iisus Hristos Pantocrator.*

16. N. Chițescu, I. Todoran, I. Petreuță, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, p. 993.

17. Pr. Prof .Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 373.

18. *Ibidem*, p. 372.

EXPUNEREA DOGMATICĂ

Sensul eshatologic al creației

Prima carte a Sfintei Scripturi, Facerea, vorbește despre cerul și pământul natural create de Dumnezeu la început veacurilor. „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul. Și pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor. Și a zis Dumnezeu: „Să fie lumină", și a fost lumină" (1, 1-3) Ultima carte a Sfintei Scripturi, Apocalipsa, vorbește despre cerul și pământul nou de la sfârșitul veacurilor, care vor fi îndumnezeite și transfigurate. „Și am văzut cer nou și un pământ nou. Căci cerul cel dintâi și pământul cel dintâi au trecut, iar marea nu mai este" (21, 1). „Și am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, înveluită în slava lui Dumnezeu. Lumina ei era asemenea cu piatra cea de mare preț, cu piatra de iaspis, limpede cum este cleștarul" (21, 11). Aceste texte biblice arată că dintru început cerul și pământul au fost menite transfigurării, ca prin lumina Duhului să devină cer nou și pământ nou la sfârșitul veacurilor. Căci spunându-se că cerul și pământul dintâi au trecut, aceasta nu înseamnă că Dumnezeu va distruge lumea, ci că o va transfigura. Această transfigurare a creației se va înfăptui prin lucrarea Fiului întrupat, Domnul nostru Iisus Hristos, în Duhul Sfânt, după bunăvoința Tatălui, fiindcă Hristos ca Logos întrupat este Începutul veacurilor, Mijlocul veacurilor și Sfârșitul veacurilor. În acest sens se poate spune că Dumnezeu a creat lumea nu pentru a o lăsa într-o formă relativă, ci ca să o desăvârșească în Iisus Hristos[19]. *Numai ducând-o la desăvârșire, prin înaintarea ei către sfârșit, Dumnezeu împlinește planul creației lumii și îndumnezeirea ei în Iisus Hristos.*

19. H. M. Férét, *L'Apocalypse de Saint Jean. Vision chrétienne de l'Histoire*, Paris, 1953, p. 241-246.

Valoarea unică şi completă a vieţii umane în trup a pus-o în evidenţă Fiul lui Dumnezeu, Care a asumat trupul omenesc şi l-a înviat pentru veşnicie. Învierea cu trupul a persoanei umane individuale nu poate avea loc decât în solidaritate cu prefacerea întregii substanţe a cosmosului, la sfârşitul chipului actual al lumii. Hristos a înviat singur pentru a pune în faţa noastră perspectiva şi nădejdea învierii şi pentru a Se face Izvorul puterii de transfigurare a cosmosului întreg. Hristos a spus: „Nu voi mai bea din rodul viţei acesteia până nu voi bea cu voi din vinul cel nou", fiindcă ne aşteaptă şi pe noi, până la sfârşitul lumii, ca să gustăm împreună cu toţi Sfinţii din bucuria de a fi pururea cu El. Credincioşii de pe pământ, ca şi Sfinţii din cer, aşteaptă sfârşitul lumii ca o speranţă a deplinei manifestări a lui Hristos, a slavei şi a iubirii Lui în lume, pe un plan deosebit de cel al chipului ei actual. „Nu există mesianism creştin, ci eshatologie creştină"[20]. Aceasta cere credincioşilor creştini să descopere omenirii sensul istoriei, care se va încheia cu Judecata şi cu sfârşitul lumii actuale prin transfigurarea cosmosului în Hristos. *Învăţătura ortodoxă despre judecata universală şi sfârşitul lumii dă o importanţă deosebită istoriei, ca operă comună a întregii omeniri, în care fiecare ins îşi are importanţa şi răspunderea lui înaintea lui Dumnezeu pentru întreaga creaţie.*

Semnele sfârşitului lumii

Cu toate că Scriptura nu ne permite să prevedem cu siguranţă momentul în care se va produce sfârşitul lumii, ea ne oferă totuşi câteva semne care indică cu aproximaţie apropierea sfârşitului ei. Aceste semne sunt: 1. Predicarea Evangheliei la toate popoarele (Matei 24, 14); 2. Convertirea poporului iudeu la creştinism (Matei 24, 10 şi 12); 3. Căderea multora de la credinţă, amăgiţi de prooroci mincinoşi (Matei 24, 4); 4. Înmulţirea

20. *Ibidem*, p. 361.

războaielor şi a veştilor despre războaie (Matei 24, 67); 5. Mari catastrofe în natură (Matei 24, 7 şi 29); 6. Venirea lui Enoh şi Ilie (Apocalipsă 19, 1); 7. Apariţia lui Antihrist (II Tesaloniceni 2, 3-11; I Ioan 2, 18), care va săvârşi împreună cu apostolii săi mincinoşi tot felul de semne ca să amăgească pe oameni. Acesta se va substitui lui Hristos şi va prigoni cu furie pe aleşii Domnului (Matei 24, 5 şi 11); 8. Arătarea pe cer a „semnului Fiului omului" (Matei 24, 30), adică a crucii. Aceste preziceri au însă un caracter paradoxal, fiindcă în timp ce ele ne oferă semne cu privire la sfârşitul lumii, Sfânta Scriptură spune totuşi că sfârşitul se va produce pe neaşteptate, aşa cum arată Sfântul Apostol Petru: „Iar ziua Domnului va veni ca un fur, când cerurile vor pieri cu vuiet mare, stihiile, arzând, se vor desface, şi pământul şi lucrurile de pe el vor arde cu totul" (II Petru 3, 3-4, 10). Caracterul paradoxal al acestor semne se explică prin înţelepciunea pedagogiei divine, care nu vrea să terorizeze lumea cu sfârşitul ei apocaliptic. După cum omul nu ajunge să fie terorizat de sfârşitul vieţii sale, fiindcă nu-şi cunoaşte vremea sfârşitului, tot astfel nici lumea nu va fi terorizată de sfârşitul ei inevitabil, de vreme ce nimeni nu ştie precis când se va produce el. Urmând pilda fecioarelor nebune, unii vor continua să se căsătorească şi să-şi vadă de treburile lor, alţii însă, urmând pilda fecioarelor înţelepte, vor păstra candela aprinsă, veghind, pentru că nimeni nu ştie ceasul în care va veni Mirele. Sunt creştini care s-au încumetat să stabilească data Parusiei Domnului, fără să ţină seama de caracterul ei supranatural şi imprevizibil. *Sfârşitul lumii se va produce pe neaşteptate, fiindcă Dumnezeu îi lasă pe oameni să lucreze în voie până în ultima clipă a existenţei lor, ca să aibă răspuns bun la înfricoşătoarea judecată a lui Hristos.*

Sfinţii Părinţi văd sfârşitul lumii într-un plan intern al lui Dumnezeu privitor la Biserică şi lume. Pe de o parte, Sfinţii Maxim Mărturisitorul şi Simeon Noul Teolog consideră că lumea îşi va găsi sfârşitul când Trupul lui Hristos va fi completat cu mădularele care se vor naşte şi se vor adăuga Lui în cali-

tate de Cap al trupului Său, care este Biserica[21]. Pe de altă parte, Sfântul Grigore de Nyssa spune că Dumnezeu priveşte în viziunea Sa omenirea ca un întreg şi sfârşitul ei nu se va produce înainte de naşterea tuturor[22]. S-ar părea că există o contradicţie între aceste două puncte de vedere, însă contradicţia este numai aparentă, fiindcă ambele arată că numai astfel orice om va avea posibilitatea să opteze, prin libertate şi credinţă, la calitatea de mădular al Trupului lui Hristos, care este Biserica de sus. Nu toţi oamenii vor aparţine Trupului lui Hristos, dar toţi, până la ultimul dintre ei, vor avea deschisă această posibilitate, căci Dumnezeu nu voieşte moartea nici unui păcătos, oricare ar fi el, ci să se întoarcă şi să fie viu. Astfel, epuizarea istoriei nu va fi nici accidentală şi nici silită de providenţa divină, ci se va datora unei misterioase convergenţe şi întâlniri a istoriei cu providenţa divină, care nu exclude nici libertatea omenească, nici lucrarea dumnezeiască[23]. Prin îmbinarea celor două cauzalităţi în explicarea sfârşitului istoriei se dă un răspuns convenabil unei eventuale afirmaţii că istoria ar fi un eşec al operei lui Dumnezeu. Însuşi faptul că omenirea este destinată învierii, a cărei bază a fost pusă de Hristos, şi anume a învierii în solidaritate, pe un plan de viaţă absolut şi fericit, arată că Dumnezeu a pregătit omenirea pentru ceva mai înalt, şi istoria creaţiei este numai o etapă în care omenirea poate contribui la creşterea ei pentru această viaţă absolut fericită. *Trebuie avut însă în vedere că istoria nu va ajunge la sfârşit numai prin ea însăşi, ca şi cum lumea ar fi autonomă, ci prin voia lui Dumnezeu, Care a zidit şi mântuit lumea din iubire, prin Logosul întrupat, şi Care, tot din iubire, o va ridica pe planul vieţii îndumnezeite şi veşnic fericite*[24].

21. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG 91, col. 1280-1281.
22. Sf. Grigorie de Nyssa, *In illud, tunc ipse Filius subjecitur*, PG 44, col. 1317-1318.
23. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 384-385
24. *Ibidem*, p. 381

Chipul nou al lumii

Când vorbeşte despre chipul nou al lumii, Apocalipsa se referă mai întâi la „cer" şi apoi la „pământ", fiindcă în concepţia bibilică „spiritul", simbolizat de cer, nu vine după „materie", sugerată de pământ, ca în concepţiile panteiste, care ignoră faptul că lumea a fost creată de Dumnezeu, ci materia provine din spirit, căci numai astfel materia are o bază spirituală care îi permite să fie transfigurată şi îndumnezeită din interiorul ei, de Duhul Sfânt în Hristos[25]. Cu toate acestea, chipul înnoit al lumii rămâne învăluit în cel mai adânc mister. Mântuitorul ne-a spus că chipul actual al lumii va trece şi lumea va avea un chip nou, fiindcă oamenii nu vor mai mânca, nu vor mai bea şi nu se vor mai însura. Dar cum se va produce trecerea de la chipul actual al lumii la noul ei chip rămâne o taină. Lumea se va preface cu iuţeală de fulger şi din sânul pământului transfigurat vor ieşi trupurile morţilor pnevmatizate, iar trupurile celor care vor fi în viaţă la venirea Domnului nu vor mai trece prin moarte, ci se vor preface în trupuri înviate (I Corinteni 15, 52). Iar aceasta nu înseamnă nimic altceva decât că într-o clipită se va petrece şi prefacerea lumii şi învierea morţilor[26]. Desfacerea chipului actual al lumii înseamnă, în acelaşi timp, şi apariţia ei într-o stare de transparenţă spirituală provocată atât de cauze supranaturale, cât şi naturale. Ea poate fi exclusiv efectul luminii şi al „focului spiritual al Trupului Domnului", dar poate fi şi un foc material[27]. Aşa cum o unealtă învechită este topită în foc şi prefăcută în unealtă nouă de făurar, la fel şi creaţia învechită şi întinată de păcatele noastre va fi topită în foc pentru a deveni strălucitoare şi cu totul nouă[28]. Astfel, venirea lui Hristos şi prefacerea lumii înseamnă o ridicare a acesteia într-o stare nouă, transfigurată de Duhul Care

25. *Ibidem*, p. 386.
26. *Ibidem*, p. 387.
27. *Ibidem*, p. 397.
28. *Ibidem*, p. 402.

este în Hristos. Duhul nu va mai lucra în chip tăinuit în lume, ci efectul lucrării Sale îl va scoate la vedere. Întreaga zidire devine astfel pnevmatică, incoruptibilă, îndumnezeită, transparentă prin lumina şi slava care izvorăsc din fiinţa Sfintei Treimi, ca plinătate a energiilor necreate. În starea ei de înviere, materia rămâne tot materie, dar materie deplin transfigurată. Lumina trupului înviat al lui Hristos va umple lumea şi o va copleşi. Această prefacere a creaţiei în Duh va conferi lumii o frumuseţe negrăită. Faţa luminoasă a lui Hristos va lumina pe toţi şi pe toate. Lucrurile nu vor mai apărea ca independente de persoane, ci ca mediu de manifestare a iubirii lui Hristos şi a persoanelor îngereşti şi omeneşti, într-un personalism al comuniunii desăvârşite. Chipul lumii noi va fi rezultatul evenimentului de supremă putere al Cincizecimii universale, iar strălucirea de pe Tabor se va extinde asupra lumii întregi, ca Tabor generalizat[29]. Lumea întreagă va deveni o uriaşă şi sublimă operă de artă[30]. *Chipul lumii noi este rezultatul materiei transfigurate plenar în Hristos, Logosul întrupat, prin lucrarea Duhului Sfânt potrivit bunăvoinţei Tatălui.*

Trupul morţii şi trupul slavei

Misterul trupului înviat şi al universului restaurat este misterul materiei înduhovnicite în Hristos. Materia nu este uniformitate amorfă, ci raţionalitate plasticizată, care poate fi transfigurată de puterea Duhului. Energiile create poartă în ele capacitatea de a fi transfigurate de energiile necreate ale Duhului Sfânt. Datorită acestui fapt, trupul omului este tot aşa de mult destinat eternităţii în unicitatea lui, precum este şi sufletul sau persoana lui. Prin Duhul Sfânt se transfigurează Trupul personal al Domnului pe Tabor, anticipând starea Lui de după înviere şi de la A

29. *Ibidem*, p. 390.
30. *Ibidem*, p. 396.

doua venire. Şi tot prin Duhul Sfânt, extins în trupurile înviate, acestea se vor asemăna cu chipul lui Hristos, dar nu se vor confunda nici cu El şi nici între ele. Trupurile înviate rămân neschimbate în fiinţa lor, însă vor fi înduhovnicite de lumina energiilor necreate[31]. Sfântul Apostol Pavel spune că trupurile înviate nu vor mai fi naturale sau psihice, stricăcioase, muritoare, pământeşti şi acoperite de necinste, ci trupuri pline de putere, duhovniceşti, nestricăcioase şi îmbrăcate în slavă (I Corinteni 15, 42-52). Aceste trupuri nu vor rămâne exterioare unele faţă de altele şi nu vor avea caracterul unor obiecte învârtoşate ca trupurile pământeşti supuse morţii, ci vor deveni penetrabile şi penetrante. Noile cunoştinţe despre materie şi energie pot înlesni înţelegerea unor astfel de calităţi ale lor. *Prin caracterul lor duhovnicesc, nestricăcios şi slăvit, se arată faptul că trupurile înviate se adaptează la condiţiile de viaţă ale Împărăţiei lui Dumnezeu, în care oamenii nu vor mai bea, nu vor mai mânca şi nu se vor mai însura.*

Trebuie însă să ne ferim de afirmaţii care ne fac să cădem în două tendinţe contrarii. Unii, ca Origen, spun că prin „trup duhovnicesc" nu trebuie să înţelegem trupul ca atare, ci numai forma trupului, nu şi substanţa lui. Metodiu de Olimp a arătat însă că „forma" nu poate fi despărţită de „carne", fiindcă în acest caz nu s-ar mai putea vorbi real de învierea trupului şi nici nu s-ar mai putea spune că Hristos ar fi „primul născut din morţi"[32]. La extrema opusă se află cei care, printr-un limbaj plin de ambiguitate, susţin, precum Vladmir Lossky, că substanţa trupului înviat este atât de diluată, încât dispare forma ei. Ei consideră că „trupurile transfigurate constau numai din manifestări luminoase, sonore sau calorice, care arată că trupurile nu se mai disting în mod ego-

31. *Ibidem*, p. 415.
32. *Ibidem*, p. 403. (Jacque Farges, în *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris, Beauchesne, 1929, p. 211, susţine că nu există un dezacord între Origen şi Metodiu de Olimp cât priveşte fondul acestei probleme).

ist, ci sunt capabile de o reciprocă penetrație, ca „trup universal" al lui Hristos[33]. Aceste afirmații lasă impresia că insul, făcându-se purtătorul trupului universal, nu mai are experiența propriului trup și a trupurilor celorlalți ca trupuri distincte, ca și cum realitatea specifică a fiecăruia ar fi diluată în trupul universal[34]. Chiar dacă se folosește expresia de „trup universal", totuși trebuie avut în vedere că în cadrul acestui „trup universal" fiecare își distinge trupul personal de trupurile celorlalți, ca expresii ale eului personal, aflându-se însă în comuniune cu semenii. În comuniunea trupului universal, trupurile personale vor avea comunicare și iradiere între ele prin energii însă și nu prin substanță. Fiecare persoană rămâne un „unicum" nu numai ca suflet, ci și ca trup, în cea mai strânsă comuniune[35]. Cu toate că nimeni nu se va mai însura în Împărăția lui Dumnezeu, totuși distincția dintre bărbat și femeie va continua să persiste chiar după învierea și transfigurarea trupurilor înviate, arătându-se astfel că omul are o identitate netransmisibilă. Fecioria este eliberată de sex, dar cu păstrarea identității bărbătești și femeiești a omului. Mântuitorul se referă la încetarea concupiscenței și a căsătoriei, nu la încetarea chipului bărbătesc și femeiesc, precum ne arată însăși pilda Domnului și a Maicii Sale[36]. *Comuniunea dintre trupurile înviate și înduhovnicite în plinătatea „Trupului universal" al lui Hristos se întemeiază pe identitatea indelebilă a persoanei umane, zidită după chipul lui Dumnezeu.*

Trupurile înviate nu vor mai fi supuse stricăciunii, bătrâneții sau morții, ci se vor bucura de o tinerețe veșnică, de o neînchipuită strălucire și frumusețe, corespunzătoare trupurilor înviate, în virtutea comunicării și solidarității între materia trupului nostru și materia universului. Energia materială se va dezlega din

33. *Ibidem*, p. 406-407. (Vladimir Lossky, *Voscresenii v ploti*, Paris, 1931, p. 57).
34. *Ibidem*, p. 408
35. *Ibidem*, p. 410.
36. *Ibidem*, p. 410.

lanțurile ei de acum și va fi potențată negrăit de energia Spiritului suprem. Materia va fi copleșită de legile Spiritului și ale iubirii și va fi ridicată pe planul unei ordini superioare. Acum vedem că materia îmbătrânește în organisme. Atunci materia universului și a trupurilor înviate va fi o energie veșnic proaspătă, diafană, perfect transparentă și de mare finețe a unor stări de frumusețe și mișcări spirituale, fără a înceta să aibă capacitatea unor forme și consistența ei proprie. Universul prefăcut va avea o frumusețe negrăită, de mare finețe, izvorâtă din transfigurarea materiei de către bogăția infinită a vieții spirituale și de energiile divine[37]. Creștinismul admite un materialism mistic și cunoaște o sfântă materie. Căci sfânt este Trupul Domnului prin a Cărui primire se sfințesc și trupurile noastre. Senzualitatea violentă, săracă și grosolană a plăcerilor carnale va fi convertită în sensibilitate de trăire și experiență fină și pură a frumuseții, proprii comuniunii veșnice a trupurilor înviate și a întregii creații cu Sfânta Treime[38]. *Materia trupului morții va fi îndumnezeită și prefăcută în materia trupului slăvit, în Hristos, împreună cu materia universului, prin lucrarea Duhului și voința Tatălui.*

Trupurile înviate spre osândă

În Împărăția lui Dumnezeu se vor afla trupurile drepților, care vor învia întru slavă, dar și trupurile păcătoșilor, care vor învia spre osânda veșnică. Învierea trupurilor celor păcătoși se explică prin faptul că Domnul, înviind din morți cu natura lui omenească, n-a înviat numai cu natura Lui personală, ci cu natură general umană. Înviind El, învierea a devenit o „lege" comună tuturor oamenilor, indiferent de condiția lor morală[39]. În baza unității Ipostasului dumnezeiesc al lui Hristos, „natura omenească a primit o demnitate pe care nu o are în sine; ea a

37. *Ibidem*, p. 422.
38. *Ibidem*, p. 417.
39. *Ibidem*, p. 417.

devenit trupul propriu al Domnului. După Învierea lui Hristos din morți, fiecare om este purtătorul naturii veşnice, nu pentru că el însuşi este prin sine trup al lui Hristos, ci pentru că fiecare om poartă aceeaşi natură pe care Hristos a făcut-o să devină veşnică. În această lumină, păcătoşii vor învia şi ei nu pentru a primi răsplată pentru viața lor plină de păcat, ci dimpotrivă, ei primesc răsplata păcatului pentru că vor învia inevitabil din morți. Ei aparțin în mod necesar veşniciei, fiindcă rămân beneficiarii naturii veşnice, în virtutea învierii lui Hristos[40]. Trebuie precizat însă că legătura dintre natura trupului personal al lui Hristos şi natura general umană se explică prin raționalitatea creației, care își are izvorul în Hristos ca Logos Creator. *Dacă se porneşte de la autonomia creației, trupul personal al Domnului pierde legătura cu natura general-umană şi cu natura întregii creații în general şi nu se mai poate explica învierea păcătoşilor.*

Se poate spune că toți vor învia prin unitatea naturii lor umane cu a lui Hristos, dar nu toți vor învia spre fericire, întrucât fericirea este o problemă dependentă de decizia personală a fiecăruia cu privire la comuniunea lui cu Hristos. Hristos nu are în Sine toate persoanele umane, ci toată natura umană. Cei păcătoşi vor învia şi ei, dar vor rămâne departe de fața Domnului. Natura lor umană se va resimți de puterea învierii lui Hristos, dar nu vor vedea nici fața lui Hristos şi nici pe cea a semenilor lor. Vor trăi într-o lume ireală, închişi în chinurile propriului lor egoism. Lumea lor e lumea umbrelor, într-un fel reală, în alt fel ireală, cu dimensiuni mai mult halucinante decât reale. Aşa cum păcătoşii nu vor vedea lumea luminată de lumină şi de supremă realitate a drepților, socotind-o ireală şi uitând de cei ce se află în ea, tot astfel drepții nu vor vedea lumea halucinantă şi oarecum ireală a celor din ea şi nici pe cei din ea. Acesta va fi locul celor căzuți din Împărăția lui Dumnezeu, care este infinită şi necuprinsă[41]. *Hristos are în Sine întreaga natură umană, în calitate de Logos întrupat, dar nu are în Sine persoanele care au respins comuniunea cu El.*

40. *Ibidem*, p. 426
41. *Ibidem*, p. 427.

Trupurile păcătoşilor, ca şi cele ale drepților, vor dispune de o subțirime spirituală, dar față de spiritualitatea luminoasă a drepților ei vor avea parte de o spiritualitate întunecată, ca expresie a răutății şi a tristeții din sufletele lor însingurate şi chinuite de demoni. Fiecare va avea o lume a sa, „individuală", lipsită de caracterul ei unitar, o lume care îl închide în propriul lui egoism. Între cei răi şi egoişti nu este aceeaşi unitate ca între cei care se iubesc, însă fiecare va simți totuşi efluviile răutății celorlalți, ceea ce îi ține alături, dar, în acelaşi timp, întorşi unul de la fața altuia. Păcătoşii vor învia şi ei în virtutea unității de natură cu Hristos, dar nu ca să se desfăteze de răutatea lor, ci ca să contemple veşnic posibilitatea pe care au avut-o de a se mântui, dar pe care n-au folosit-o datorită libertății lor. Prin libertatea lor au refuzat comuniunea cu Dumnezeu şi cu semenii[42]. Sfântul Chiril al Alexandriei spune că „rațiunea învierii trece asupra tuturor pentru învierea Mântuitorului, care ridică cu Sine toată firea omului, dar nu va folosi nimic pentru cei iubitori de păcat. Căci ei vor fi duşi la iad, primind învierea numai pentru a fi pedepsiți"[43]. *Chinurile veşnice ale păcătoşilor sunt rezultatul învierii lui Hristos, ca lege generală a întregii naturii, dar şi al deciziei lor personale, prin care au refuzat comuniunea cu Hristos, în virtutea libertății lor.*

Judecata universală

Conform unor texte din Vechiul Testament (Daniel 7, 9-10) şi din Noul Testament (Matei 25, 31-46; Apocalipsă 20, 11), Hristos va face judecata şezând pe tron. După Apocalipsă însă, această judecată provoacă sfârşitul lumii. Daniel vorbeşte de scaune, pe unul din ele stând Cel vechi de zile. Cineva, „ca Fiul Omului"

42. *Ibidem*, p. 428.
43. *Ibidem*, p. 425.

vine înaintea Celui vechi de zile şi primeşte stăpânirea de la El (Daniel 7, 9-14). Această judecată pune în evidenţă autoritatea supremă a Celui ce judecă stând pe tron împărătesc, foarte înalt. Scaunul Lui nu este numai mare, ci este şi „alb", căci e scaunul din care se hotărăsc judecăţile nepătate de nici un interes, de nici o linguşire şi de nici o mituire. Fiecare va fi judecat după rezultatul la care a ajuns în dezvoltarea sau desfigurarea umanităţii lui în cursul vieţii. Acestea sunt cărţile ce se vor deschide (Daniel 7, 10; Apocalipsă 20, 12), cărţi care sunt înseşi vieţile oamenilor. Autoritatea copleşitoare ce iradiază din faţa Judecătorului e aşa de mare, încât „de faţa Lui a fugit tot pământul şi tot cerul şi loc nu s-a aflat lor" (Apocalipsă 20, 11). Pământul şi cerul nu se mai văd, fiind obturate de autoritatea ce iradiază de pe faţa Judecătorului, Care îi ţine pe toţi concentraţi asupra Lui. Toţi văd numai această Persoană, căci simt că de ea atârnă existenţa lor în veci. Iar cei răi nu mai văd nimic, nici măcar această faţă, fiindcă totul li se pare un gol abisal şi întunecos care stă înaintea lor. O dată cu faţa lui Hristos se va întoarce de la cei răi şi creaţia întreagă, nemaifiind înaintea lor decât întunericul golului total, „întunericul de afară", „prăpastia imensă şi neînchipuită". Astfel, judecata lui Hristos pare să fie atât rezultatul verdictului Său personal, cât şi rezultatul veşnicei Lui priviri. Totul va fi copleşit de slava feţei lui Hristos, dar aceasta va apărea celor ce nu L-au cunoscut, ca foc consumator, iar celor drepţi ca lumină iubitoare a toate acoperitoare[44]. *Între aceste două imagini ale judecăţii nu există nici o contradicţie, fiindcă însăşi arătarea lui Hristos, la sfârşitul lumii, înseamnă o judecată care alege pe cei trimişi la fericire de cei trimişi la chinurile veşnice.*

Sfinţii Maxim Mărturisitorul şi Simeon Metafrastul vorbesc de scaune şi de îngeri care înconjoară pe Hristos ca Judecător. Îngerii cunosc mai bine decât oamenii cele ascunse ale acestora şi păstrează mai bine memoria lor, ca unii ce sunt ocrotitorii oamenilor. Cei drepţi nu vor fi judecaţi, ci vor preţui împreună cu Dumnezeu pe cei ce au săvârşit binele şi vor osândi pe cei ce au înfăptuit răul. La judecata universală vor participa şi Apostolii, fiindcă au lăsat totul şi au urmat lui Hristos, dând dovadă de iubire supremă faţă de Hristos şi de oameni. Criteriul judecăţii universale va fi practicarea sau nepracticarea iubirii de oameni, care îşi are temelia în porunca dată de Hristos: „Poruncă nouă vă dau vouă, să vă iubiţi unii pe alţii."[45]. Cine iubeşte pe cei împovăraţi şi îndureraţi iubeşte pe Domnul, Care S-a smerit ca şi cel din urmă om, pentru ca să trezească mila şi iubirea noastră faţă de semenul aflat în nevoie. Prin Hristos primim puterea de a iubi pe aproapele nostru. El nu ne-a dat numai o poruncă nouă, ci şi o iubire nouă, care se dovedeşte în întrebările Sale la înfricoşătoarea judecată, referitoare la atitudinea noastră faţă de semeni[46]. Poate nu vedem acum în semenul nostru pe Hristos, dar faptul acesta se va descoperi la Judecata din urmă, când se va face evidentă umanitatea Lui plenară. Atunci vom vedea că neiubind un om, nu L-am lăsat pe Hristos să-l iubească în noi. Hristos socoteşte ca referire la Sine toate faptele de iubire sau de neiubire adresate oamenilor, aşa cum noi referim la noi înşine toate cinstirile sau necinstirile adresate mamei noastre sau copiilor noştri. „Toate câte le faceţi unuia dintre aceştia mai mici, Mie Mi le faceţi", a spus Domnul[47]. *Criteriul fundamental al Judecăţii universale este iubirea faţă de semenii noştri împovăraţi şi îndureraţi, pe care Hristos i-a identificat cu Sine însuşi, aşa cum se va descoperi pe deplin înaintea tuturor.*

La Judecata universală participă toţi oamenii, şi atunci se vor cunoaşte desăvârşit unii pe alţii, căci se vor da pe faţă cele ascunse ale fiecăruia. Sfinţii Părinţi stăruie, în mod deosebit, asupra descoperirii complete a tuturor faptelor şi gândurilor fie-

44. *Ibidem*, p. 428.

45. *Ibidem*, p. 431.
46. *Ibidem*, p. 432.
47. *Ibidem*, p. 435.

căruia la acea judecată, în fața tuturor oamenilor și a îngerilor. Ziua aceea va fi ziua descoperirii depline a adevărului cu privire la toți, înaintea tuturor. Fiecare va cunoaște antecedentele faptelor sale bune sau rele, dar și urmările de după moarte ale faptelor proprii, ca să dea socoteală pentru ele. Iar această cunoaștere a tuturor de fiecare și a fiecăruia de toți înseamnă și o participare a fiecăruia la judecata tuturor[48]. Omul va fi judecat și după atitudinea lui față de creație, fiindcă omul a avut o responsabilitate și pentru desfășurarea creației în timp, nu numai față de contemporanii săi. Răspunderea omului față de creație nu este numai utilitară și pământească, pentru protejarea mediului natural, ci este spirituală și cerească, fiindcă va trebui să dăm seama înaintea Judecătorului suprem de grija pe care am avut-o față de ea. Atât răspunderea față de semen, cât și răspunderea față de creație fac parte din planul lui Dumnezeu cu privire la lume. La Judecata universală planul divin va ieși din ascunsul în care a fost acoperit pentru a se dezvălui fiecărei priviri înțelegătoare și va constitui însăși judecata. Toți cei care au făcut binele se vor bucura din plin de recunoștința cu care vor fi întâmpinați de cei asupra cărora s-a repercutat binele făcut de ei[49]. Iar cât privește pe cel păcătos, din toate părțile toți îi vor scoate la suprafața conștiinței toate relele pe care le-a făcut, și se va scufunda în întunericul cel din afară, care este iadul. Judecata din urmă, văzută în marea lumină a rațiunii și a credinței, este tot una cu planul înțelepciunii divine, care se revelează deodată înaintea adunării universale a tuturor ființelor create[50]. *Raportul omului cu Dumnezeu, raportul oamenilor între ei și raportul omului cu creația sunt criterii ale judecății universale a lui Hristos, care pune în evidență, potrivit planului divin, măreția lui Dumnezeu și măreția omului.*

48. *Ibidem*, p. 436.
49. *Ibidem*, p. 437, 440.
50. *Ibidem*, p. 437.

Viața de veci

Suprema apropiere a lui Dumnezeu de oameni, deci suprema revelare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos, ca și suprema slavă a omenității lui Hristos și a tuturor drepților se arată în starea la care suntem ridicați prin judecată. În tot cursul existenței sale pământești, omul, creat după chipul lui Dumnezeu, năzuiește să se înalțe, prin viața în Hristos și prin urmarea lui Hristos, către asemănarea cu Dumnezeu. Dar este o mare deosebire între elanul de aici spre plinătatea divină și elanul din viața viitoare. Aici elanul este împiedicat de necesități trupești și de neputința minții de a cunoaște direct realitățile cerești. „Ziua a opta" va reda omului toată libertatea acestui elan și chiar această libertate deplină va fi o experiere descoperită a lui Dumnezeu ca Izvor al libertății. Ziua acesta „va aboli toate determinările și limitările temporale și va împiedica energia vitală să se risipească în naștere și moarte, pentru că ziua aceea înseamnă viața veșnică etern prezentă. Libertatea după sfârșitul timpului este revenirea la libertatea chipului dumnezeiesc din om, care se va realiza atunci neîngustată de urmările păcatului". Ea se va caracteriza prin "absența sexualității, prin imortalitate, prin incoruptibilitate și prin libertatea înțelegerii"[51]. *Viața de veci îi va conferi omului adevărata libertate de făptură zidită după chipul lui Dumnezeu.*

După Sfântul Grigore de Nyssa eliberarea omului de limitările lui temporale are trei aspecte. Primul dintre ele are în vedere înlăturarea diviziunii dintre trup și suflet. Sufletul purificat străbate trupul devenit ușor și liber, nesupus trebuințelor și afectelor. Această intimitate a sufletului cu trupul constă într-o sublimare a pasiunilor din corp, care-și găsește astfel semnificația lui originară, de instrument transparent al sufletului. Viața drepților nu va mai fi sfâșiată de dualism, căci sufletul se va uni cu trupul într-o armonie superioară. Interiorul ascuns devine ace-

51. *Ibidem*, p. 444.

laşi cu exteriorul văzut, şi exteriorul văzut cu interiorul ascuns. Drepţii vor străluci ca soarele în Împărăţia lui Dumnezeu prin puterea harului deificator. În această transparenţă se va cunoaşte omul pe sine şi se va arăta altora aşa cum este în realitate. Iluzionarea şi ipocrizia vor dispărea[52]. Al doilea aspect al eliberării constă în unificarea trecutului cu viitorul şi a amintirii cu speranţa. Conştiinţa temporală era mereu sfâşiată de lupta dintre dorinţă şi regret, pe când în veşnicie conştiinţa lasă în urmă dorinţa, pentru că posedă tot ce a sperat. Ocupată deplin de bucuria binelui obţinut, ea exclude amintirea din mintea ei[53]. Această unificare a dinamismului eului într-un etern prezent, în care se identifică amintirea şi speranţa, este eterna prezenţă a lui Dumnezeu, Care posedă ceea ce voieşte şi voieşte ceea ce posedă[54]. În fine, prin această dublă unificare cunoştinţa şi iubirea devin una. A simţi şi a cunoaşte pe Dumnezeu va fi unul şi acelaşi lucru. Legătura dintre raţiune şi cuvânt o cunoaştem de la filosofii greci şi de la Părinţii răsăriteni, pentru care „logos" înseamnă atât raţiune, cât şi cuvânt. Cuvântul este expresia raţiunii şi prin rostul lui de întreţinere a comuniunii şi iubirii este expresia relaţiei dintre eu şi tu. Raţiunea dobândeşte astfel un nou înţeles, fiindcă nu este numai organul căutător de sensuri, ci şi căutător de iubire şi comuniune, care reprezintă sensul adevărat al existenţei umane. Creatura raţională caută înţelesuri pentru a le comunica, iar în comunicare îşi află existenţa supremul ei înţeles[55]. Ziua a opta va fi ziua luminii neînserate, pentru că va fi ziua luminii înţelesurilor nesfârşite, dar va fi şi locul întunericului veşnic, al lipsei de orice înţeles, generată de lipsă de comuniune[56]. *Viaţa veşnică a omului constă în existenţa unui trup sublimat de pasi-*

52. *Ibidem*, p. 444-445.
53. *Ibidem*, p. 445.
54. *Ibidem*, p. 446.
55. *Ibidem*, p. 455.
56. *Ibidem*, p. 452.

uni, în existenţa veşnicului prezent, care unifică trecutul cu viitorul, şi în cuvântul care împleteşte cunoştinţa cu iubirea spre o viaţă de comuniune eternă cu Dumnezeu.

Atât drepţii, cât şi păcătoşii vor avea parte de viaţa de veci, dar în mod diferit. Cei ce se găsesc în iad vor da dovadă de o nebunie lucidă totală, ca unii ce vor fi deplini orbi şi surzi faţă de ceilalţi, sau cu o privire şi cu o auzire perversă. Este o lume lipsită de putinţa reală a comunicării, plângând şi scrâşnind din dinţi pentru neputinţa necomunicării. Fiecare simte răutatea celorlalţi faţă de el şi comunică celorlalţi propria lui răutate, fiindcă toţi văd faţa Satanei mărită halucinant. Chinul în care se află este un adevărat „vierme neadormit". Dimpotrivă, cei din rai sunt adunaţi în Cuvântul, prin Care şi după chipul Căruia au fost făcuţi, devenind desăvârşiţi asemenea Lui (Efeseni 1, 10). Cuvântul sau Logosul este raţiunea tuturor raţiunilor sau Sensul în Care se văd luminate sensurile tuturor, dar şi Unul din unitatea Treimii ca Dumnezeire, a Cărei viaţă este iubirea fără sfârşit. Cei ridicaţi în El poară pecetea Lui în forma cea mai luminoasă şi nu se satură de contemplarea sensurilor fără de sfârşit în El şi să participe prin El la comuniunea de viaţă veşnică a Sfintei Treimi. Sfântul Chiril al Alexandriei spune că „În viaţa veşnică pe cei drepţi îi va desfăta Dumnezeu, iar pe cei păcătoşi îi va întrista vederea focului. Drepţii vor fi în cămara de nuntă, păcătoşii în haosul infinit. Drepţii cu îngerii, păcătoşii cu demonii. Drepţii mângâiaţi de Mângâietorul, păcătoşii chinuiţi de diavoli. Drepţii văd pururea faţa lui Hristos, păcătoşii stau pururea în faţa diavolului. Drepţii sunt iniţiaţi de îngeri, păcătoşii de demoni. Drepţii în cer, păcătoşii în abis"[57]. Starea păcătoşilor va rămâne definitivă pentru toată eternitatea, fiindcă nu Dumnezeu îi menţine pe cei păcătoşi în iad, ci ei înşişi se menţin acolo datorită neputinţei lor inte-

57. Sf. Chiril al Alexandriei, *Omilia 14. Despre ieşirea sufletului şi despre a doua venire a Domnului*, PG 77, col. 1689-1681(458).

rioare de iubire şi comuniune[58]. Orice idee de apocatastază subminează ordinea morală a lumii de aici şi a lumii de dincolo. *Viaţa veşnică înseamnă nefericirea celor ce au rămas prizonierii propriului lor individualism şi viaţa fericită a celor ce vor trăi în comuniune cu Dumnezeu în Treime.*

Se spune uneori că în timp ce creştinismul apusean porneşte de la realitatea lumii secularizate, cu grandoarea şi mizeria ei, creştinismul răsăritean porneşte de la realitatea lumii eshatologice, aşa cum ne-a fost ea descoperită personal de Hristos în toată măreţia ei sublimă. Se lasă astfel impresia că în timp ce creştinismul apusean ar avea sensul realităţilor prezente, creştinismul răsăritean l-ar avea pe cel al realităţilor viitoare în Hristos. Acest mod de a vedea lucrurile porneşte de la autonomia creaţiei în raport cu Dumnezeu şi consideră că eshatologia priveşte numai sfârşitul veacurilor fără o legătură cu lumea actuală. Dacă se porneşte de la prezenţa lui Dumnezeu în creaţie şi de la raţionalitatea creaţiei în Logosul etern, atunci eshatologia nu aparţine doar vremurilor din urmă, ci se reflectă şi în viaţa actuală a creştinilor, prin Hristos. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că: „Dumnezeu a împărţit veacurile cu înţelepciune, rânduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care S-a făcut om pe Sine, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om dumnezeu. Să împărţim deci şi noi cu gândul veacurile şi să rânduim pe unele pentru taina întrupării, iar pe altele pentru harul îndumnezeirii omului. Făcând aşa, vom afla că cele dintâi au ajuns la sfârşitul lor, iar celelalte încă n-au ajuns. Sau şi mai bine zis, dacă Domnul nostru Iisus Hristos este Începutul, Mijlocul şi Sfârşitul veacurilor trecute, prezente şi viitoare, pe drept cuvânt putem zice că sfârşitul veacurilor destinate îndumnezeirii celor vrednici a ajuns

58. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Filocalia, vol. III, Sibiu, 1948, p. 70.

la noi în virtualitatea credinţei, căci actual se face arătat după har în viitor"[59].

59. Theillard de Chardin caută şi el să integreze răscumpărarea înfăptuită de Hristos în procesul evolutiv al creaţiei, fiindcă răscumpărarea contribuie la "mişcarea înainte" a lumii către Punctul Omega. Iată ce spune el: „Făptura gânditoare trebuie să construiască pământul prin promovarea unei ordini, care nu este prezentă chiar de la început, ca să sporească armonia creaţiei şi să înlăture, parţial, lipsurile provocate de mersul înainte al creaţiei, adică acele aspecte aleatorii şi cauzale care sunt, în parte, unul dintre izvoarele durerii şi ale suferinţei din natură. Aceasta se putea realiza, dacă legătura continuă şi constantă cu Creatorul ar fi fost păstrată, chiar de la începutul aventurii umane. Dar ea nu s-a împlinit şi legătura a fost respinsă, nu atât din cauza unicului episod de care se aminteşte în Biblie, ci mai ales datorită întregului drum parcurs de umanitate, care a refuzat legătura pe timp îndelungat. (Lodovico Galleni, *Il mesagio di Theillard de Chardin*, "Concilium" 1/2000, p.145).

În această perspectivă, rolul lui Iisus Hristos este cel de a fi remediul prin excelenţă la suferinţa provocată de evoluţia cosmică. "Aspectele dramatice ale mecanismelor evolutive nu numai că n-au fost înlăturate sau înlocuite, dimpotrivă, ele au fost accentuate, astfel că teribila forţă a răului a pătruns în univers, fiind caza durerii şi a morţii, pe care fiinţa gânditoare o provoacă altei făpturi gânditoare şi libere, dar şi naturii, prin distrugerea ei. Este punctul maxim al negării unirii, iar folosirea distorsionată a libertăţii îşi atinge apogeul atunci când făptura se foloseşte de libertatea ei pentru a încerca să-L distrugă pe Însuşi Creatorul ei. Acest este momentul în care la drumul în afara legăturii parcurs de om se adaugă calea mântuirii şi a răscumpărării care provine din Cruce. Perspectiva eshatologică, legată de "construirea pământului", dobândeşte o nouă dimensiune, care deschide calea sintezei dintre ştiinţă şi teologie, sau cel puţin dintre perspectiva biblică şi viziunea universului evolutiv"(*Ibidem*, p. 146).

Intenţiile lui Theillard de Chardin sunt vrednice de toată stima, pentru că urmăresc să integreze răscumpărarea în mersul înainte al creaţiei către Punctul Omega şi să pună bazele sintezei dintre ştiinţă şi teologie. Dar mersul acesta înainte al lumii are caracter autonom, pentru că vede pe Hristos în perspectiva Punctului Omega, dar nu-L vede în perspectiva punctului Alfa, în calitatea Sa de Logos creator (*Ibidem*, p. 145). Datorită acestui fapt, Punctul Omega sau venirea lui Hristos apare ca un punct culminant care se înscrie în contextul imanent al istoriei, fără să depăşească istoria pe un plan superior. Eshatologia evoluţionistă nu poate depăşi cadrul pur natural al istoriei. Aşa cum s-a arătat mai sus, sensul istoriei nu se poate descoperi în cadrul istoriei şi nici nu se poate emite o judecată asupra ei, fiindcă ar însemna să se

Ioannis Zizioulas arată că Sfântul Maxim reuşeşte pentru prima dată în istoria teologiei şi gândirii umane un adevărat miracol, şi anume să unească începutul şi sfârşitul fiinţei create, fără să se închidă, ci rămânând deschis eshatonului. Zizioulas precizează în acest sens: „Este poate pentru prima dată în istoria filosofiei în ansamblul ei când a putut fi exprimat un asemenea lucru, fiindcă nu există un alt caz, după câte ştiu, în care limbajul filosofic să fi reuşit să unească începutul şi sfârşitul fiinţei fără a se închide într-un cerc vicios. Ceea ce a reuşit Sfântul Maxim nu este nimic altceva decât miracolul de a face compatibile cercul şi linia dreaptă. Maniera în care a reuşit, anume fericita relaţie dintre ontologie şi dragoste şi elaborarea unei ontologii a iubirii în noţiunea de „ekstasis" poate avea o imensă valoare atât în teologia, cât şi în filosofia contemporană".[60] Într-adevăr, Sfântul Maxim a reuşit să unească începutul şi sfârşitul creaţiei, să facă compatibile cercul şi linia dreapta, dar n-a făcut aceasta în mod abstract şi speculativ, ci numai în Hristos ca Logos Creator şi Mântuitor, în virtutea ordinei raţionale universale şi armonioase a întregii creaţii care îşi are centrul ei de gravitaţie în El însuşi. Căci numai datorită lui Hristos „sfârşitul veacurilor a ajuns la noi". Dacă teologia răsăriteană a reuşit să elaboreze sinteza dintre dimensiunea ontologică a filosofiei greceşti (cercul) şi cea istorică, proprie mentalităţii iudaice (linia), aceasta se datorează Sfântului Maxim, care a pus accentul pe Persoana lui

pretindă, în mod contradictoriu, că istoria ar ajunge la sfârşitul ei fără să înceteze de a continua. Revelaţia divină vorbeşte despre un cer şi un pământ nou care vor apărea la sfârşitul veacurilor, pentru a sublinia că sfârşitul istoriei nu se găseşte în istorie, ci pe planul superior al noii creaţii transfigurate în Hristos, la Parusia Sa, în puterea Duhului. Raţionalitatea creaţiei, care îşi are sorgintea în Hristos ca Logos Creator şi Mântuitor, constituie fundamentul spiritual prin care Tatăl, în Fiul, prin Duhul Sfânt, ridică creaţia pe planul superior al lumii transfigurate şi îndumnezeite.

60. Ioannis Zizioulas, *Fiinţa eclesială*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996, p. 68.

Iisus Hristos, arătând că Acesta este începutul, mijlocul şi sfârşitul veacurilor.

Cuvintele Sfântului Maxim Mărturisitorul arată că şi creştinismul răsăritean porneşte de la realitatea lumii actuale, dar nu de la o realitate autonomă, ci de la o lume în care începutul creaţiei se uneşte cu sfârşitul ei în Hristos ca Logos Creator şi Mântuitor, adică de la o lume în care se reflectă virtual sfârşitul veacurilor, ca să tindă către desăvârşirea ei viitoare, prin harul lui Hristos. Ia naştere astfel un proces cosmic în Hristos, Logosul Creator şi Mântuitor, care începe în lumea de aici şi sfârşeşte dincolo, la apusul vremii, pentru că făptura însăşi tinde să fie eliberată de stricăciune, pentru a ajunge la slava fiilor lui Dumnezeu (Romani 8, 20). Pe parcursul acestui proces, lumea va fi confruntată cu diferite ideologii seculare, panteiste sau deiste, colectiviste sau individualiste, iar rolul misiunii profetice a Bisericii este acela de a fi lumină a lumii, pentru a progresa cu creaţia către comuniunea finală cu Sfânta Treime, în Împărăţia lui Dumnezeu. De aceea, liturghia începe cu cuvintele: „Binecuvântată este Împărăţia, a Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt!". *Biserica nu trăieşte cu nostalgia trecutului, ci cu nădejdea viitorului eshatologic, care este virtual prezent în viaţa Bisericii şi a creaţiei, prin Hristos, Logosul întrupat, Pantocratorul.*

CUPRINSUL

Cuvânt înainte 5
PROLEGOMENA 9
REVELAȚIA DUMNEZEIASCĂ
Izvoarele Revelației divine 42
Revelația naturală și supranaturală 44
Problematica contemporană 51
Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție
Tradiția orală și Sfânta Scriptură 56
Revelația supranaturală și Sfânta Scriptură 60
Caracterul statornic și dinamic al Tradiției apostolice .. 63
Scriptură, Tradiție, Biserică 66
Revelație și dogmă 68
Dogmele fundamentale 74
Dogmă și teologie 78
CUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU
Problematica contemporană. Cunoașterea speculativă și existențială a lui Dumnezeu 84
Aspectele cunoașterii lui Dumnezeu 87
Cunoașterea naturală a lui Dumnezeu 88
Cunoașterea supranaturală a lui Dumnezeu 90
Complementaritatea cunoașterii catafatice și apofatice . 91
Cunoașterea lui Dumnezeu din împrejurările vieții 93
Dinamismul cunoașterii lui Dumnezeu 94
FIINȚA ȘI ATRIBUTELE LUI DUMNEZEU
Existența de Sine a lui Dumnezeu, izvorul atributelor divine 96
Atributele și lucrările necreate ale lui Dumnezeu 97
Planul veșnic al lui Dumnezeu și atributele divine 98
Atributele divine și modul expunerii lor 99

Atributele esențialității divine
Infinitatea lui Dumnezeu 100
Simplitatea sau unitatea lui Dumnezeu 102
Eternitatea lui Dumnezeu 104
Omniprezența lui Dumnezeu 108
Atotputernicia lui Dumnezeu 110
Atribute ale spiritualității lui Dumnezeu
Atotștiința și înțelepciunea lui Dumnezeu 113
Dreptatea lui Dumnezeu 117
Sfințenia lui Dumnezeu 119
Bunătatea și iubirea lui Dumnezeu 122
Atributele divine în teologia contemporană 124
SFÂNTA TREIME
Treime și Revelație 126
Teologia trinitară 128
Purcederea Sfântului Duh 132
Teologie și iconomie 135
Reflexele Treimii în creație 138
CREAREA LUMII
Considerații generale
Logosul divin și ordinea rațională a creației 140
Crearea lumii din nimic 142
Crearea lumii în timp 143
Motivul și scopul creației 144
Crearea lumii nevăzute 146
Natura îngerilor 147
Ierarhia cerească 149
Menirea îngerilor 150
Îngerii răi 152
Crearea lumii văzute
Planul lui Dumnezeu 153
Duhul Se purta peste ape 156
Creaționism și evoluționism. 158
Începutul răului în creație 164
Lucrarea răului în lume 165

Antropologia creştină
Crearea omului după chipul lui Dumnezeu 167
Originea neamului omenesc 169
Originea sufletului 170
Menirea omului 171
Starea primordială 172
Căderea în păcat 175
Lucrarea diavolului 175
Pomul cunoştinţei binelui şi răului 176
Urmările căderii în păcat 178
Caracterul universal al păcatului strămoşesc 179
Transmiterea păcatului strămoşesc 181
Providenţa divină 182

HRISTOLOGIA
Persoana lui Iisus Hristos
Problematica hristologică contemporană 186
Pregătirea lumii pentru primirea lui Iisus Hristos 190
Filosofii lumii antice 191
Profeţii Vechiului Testament 192
Mărturia Apostolilor 194
Sfintele Evanghelii despre chipul lui Hristos 195
Iisus Hristos, scopul existenţei noastre 197
Consideraţii dogmatice asupra persoanei lui Iisus Hristos
Teologie şi iconomie 199
Întruparea Cuvântului 200
Hristologia de jos şi de sus 201
Formularea dogmatică 204
Enipostazierea 206
Unirea ipostatică 207
Firea divină şi cea umană în Hristos .....
Consecinţele unirii ipostatice.
Comunicarea însuşirilor 209
Chenoza Fiului lui Dumnezeu întrupat 211
Sfânta Fecioară, Născătoare de Dumnezeu 214
Lipsa de păcat a Mântuitorului 216
O singură închinare adusă lui Hristos 219

Îndumnezeirea firii umane 220
Opera mântuitoare a lui Iisus Hristos
Persoana lui Iisus Hristos şi lucrarea Sa mântuitoare 222
Cele trei direcţii ale operei mântuitoare 224
Slujirea profetică a Mântuitorului 224
Slujirea arhierească a Mântuitorului în raport cu Tatăl, cu Sine şi cu oamenii 228
Slujirea împărătească a Mântuitorului 232
Înălţarea Domnului la cer 236

ECLESIOLOGIA ORTODOXĂ
Problematica contemporană 241
Întemeierea Bisericii la Cincizecime 241
Structura trinitară a Bisericii 241
Iisus Hristos, temelia Bisericii 246
Hristos şi Biserica
Hristos, capul Bisericii 251
Biserica, trupul lui Hristos 252
Prezenţa şi lucrarea Domnului în Biserică
Întreita slujire a lui Hristos în Biserică 254
Preoţia generală a credincioşilor 257
Preoţia particulară a Bisericii 258
Treptele preoţiei 259
Succesiunea apostolică 261
Însuşirile Bisericii
Unitatea Bisericii 267
Sfinţenia Bisericii 269
Sobornicitatea Bisericii 270
Apostolicitatea Bisericii 274
Recapitularea creaţiei în Hristos 278

ÎNSUŞIREA PERSONALĂ A MÂNTUIRII
Omul şi harul Sfântului Duh 283
Mântuirea personală 287
Treptele mântuirii 291
Credinţa şi faptele bune 293

SFINTELE TAINE

Problematica contemporană 296
Sfintele Taine în general 299
Noțiunea de Taină 299
Baza hristologică a Tainelor 300
Baza eclesiologică a Tainelor 303
Rolul sacramental al preotului 304
Elementele constitutive ale Sfintelor Taine 306
Credincioșii, primitorii Sfintelor Taine 307
Sfinte Taine în special 308
Taina Sfântul Botez 308
Botezul cu apă și Duh 309
Efectele Botezului 311
Restaurarea chipului lui Hristos în om 312
Ușă de intrare în Biserică 314
Botezul copiilor 316
Taina Mirungerii 319
Temeiul biblic 321
Taina Botezului și a Mirungerii 322
Darurile Sfântului Duh 323
Administrarea Tainei 324
Taina Sfintei Euharistii 324
Instituirea Tainei de către Domnul însuși 326
Prefacerea Sfintelor Daruri de însuși Domnul 328
Sfânta Euharistie ca Jertfă și Taină 329
Preotul ca săvârșitor al Sfintei Euharistii 333
Sfânta Euharistie, Taina Bisericii ca Trup al lui Hristos . 336
Iisus Hristos, Sfânta Euharistie și iconomia mântuirii .. 338
Taina Mărturisirii 340
Instituirea Tainei și vechimea ei 340
Elementele constitutive ale Tainei 343
Mărturisirea păcatelor 344

Epitimiile recomandate de preot 345
Dezlegarea penitentului de către preot 348
Taina Hirotoniei 349
Hirotonia în raport cu celelalte Taine 349
Preoția nevăzută a lui Hristos, izvor al preoției văzute . 351
Preoția și unitatea Bisericii 352
Instituirea preoției și treptele ei de la începutul Bisericii 355
Caracterul duhovnicesc al preoției slujitoare și preoția generală a credincioșilor 358
Succesiunea apostolică 363
Aspectele văzute ale Hirotoniei și puterea nevăzută ... 364
Rânduiala preoției cu cele trei trepte ale ei și Săvârșitorul ei nevăzut 367
Taina Nunții 369
Locul Nunții între celelalte Taine 369
Înălțarea căsătoriei în ordinea harului de către Hristos 372
Aspectele constitutive ale Tainei și semnificația lor spirituală .. 376
Taina Sfântului Maslu 378

ESHATOLOGIA PARTICULARĂ

Sensul vieții și al morții 381
Nemurirea sufletului 384
Importanța judecății particulare 386
Autorul Judecății 388
Martorii Judecății lui Hristos 389
Caracterul provizoriu al judecății particulare 392
Comuniunea sufletelor cu Dumnezeu în Rai 393
Starea sufletelor în iad 396
Problematica contemporană 398
Purgatoriul 398
Metempsihoză și reîncarnare 402
Cinstirea sfintelor icoane 403
Cinstirea sfintelor moaște 406

ESHATOLOGIA GENERALĂ

Problematica contemporană 408
Eshatologie şi istorie 408
Obsesia dualismului 411
Milenarismul 412
Expunerea dogmatică 415
Sensul eshatologic al creaţiei 415
Semnele sfârşitului lumii 416
Chipul nou al lumii 419
Trupul morţii şi trupul slavei 420
Trupurile înviate spre osândă 423
Judecata universală 425
Viaţa de veci 429

Redactor: PR. DR. CORNEL ZĂVOIANU
Tehnoredactor: Protos. VARTOLOMEU BOGDAN
Format 16/61x86. Coli de tipar 27 3/4. Cd. nr. 480

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Intrarea Miron Cristea nr. 6; 040162 Bucureşti
Telefon 4067193; 4067194; Fax: 3360059
e-mail: eibmbor@rdslink.ro
tipogr.inst.biblic@rdslink.ro
magazin@editurapatriarhiei.ro
www.editurapatriarhiei.ro